"Kegiatan intelektual umat Islam telah mati." Inilah tudingan yang sering diulang-ulang kalangan orientalis. Dampak yang terjadi bukan saja menimbulkan gelombang keawaman di kalangan umat Islam, tetapi juga inferioritas cendekiawan Muslim kontemporer, yang dengan pisau analisa serta metodologi "yang baru," mencoba meletakkan iman, transendensi dan spiritualitas Islam bersifat hipotetik.

Tetapi benarkah intelektual Islam telah mandeg (*stagnan*) begitu lama. Benarkah pintu ijtihad telah tertutup? Benarkah filsafat Islam telah mati, karena hantaman al-Ghazali melalui Tahafut al-falasifah dan meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap sebagai pelopor rasionalisme Islam dan juga Barat? Seyyed Hossein Nasr bersama William C. Chittick, membuktikan bahwa gerakan Islam intelektual adalah "musim semi" bagi perkembangan dan kemajuan peradaban dunia.

***

Karya ini disanjung oleh Gesela Webb, *Seton Hall Univercity South Orange New Jersey*, sebagai karya yang dilengkapi dengan bibliografi secara ekstensif.

***

Buku ini, sesuai dengan judulnya, merupakan elaborasi yang holistik tentang teologi, filsafat Islam, gnosis, spiritualisme dan sufisme. Sebuah buku yang layak menjadi rujukan kaum terpelajar dan umat Islam pada umumnya.

ISBN 979-96546-1-0

PERENIAL PRESS

NASR & W.C. CHITTICK ISLAM INTELEKTUAL PERENIAL PRESS

WILLIAM C. CHITTICK

ISLAM INTELEKTUAL

TEOLOGI, FILSAFAT & MA'RIFAT

PERENIAL PRE

Islam Intelektual

Teologi, Filsafat dan Ma'rifat

Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr
Prof. Dr. William C. Chittick

Islam Intelektual
Teologi, Filsafat dan Ma'rifat

Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr
Prof. Dr. William C. Chittick

Perenial Press
2001

Katalok Dalam Terbitan (KTD);
Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Ma'rifat
Penulis: Seyyed Hossein Nasr & William C. Chittick, Cet. III
Jakarta, Perenial Press, 2001
197 halaman; 21cm X 14,5 cm
ISBN 979-96546-1-0
1. Perenial Press
!. Seyyed Hossein Nasr
William C. Chittick

Islam Intelektual
Teologi, Filsafat dan Ma'rifat
Oleh: Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr
Prof. Dr. William C. Chittick

Diterjemahkan dari
World Spirituality: Manifestations
Corssroad Publishing Company, 1991
Penerjemah: Tim Perenial
Penyunting: Suharsono

ISBN 979-96546-1-0

Cetakan III (revisi),
Jumadil Tsani 1422 H/ September 2001

Diterbitkan: Perenial Press
Jln. Anjasmara VI No. 117
Depok II Tengah - Depok 16411
Telp. (021) 9144302 – 7713455 Fax (021) 7713455
e-mail : perenialpress@yahoo.com

Desain Cover: Abu Fira
Layout: Tim Perenial

Kata Pengantar

"Aktivitas intelektual umat Islam telah mati," begitulah komentar yang sering diulang-ulang kalangan orientalis. Setidaknya ada tiga buah dalih yang digunakan kalangan orientalis untuk meyakinkan, atau lebih tepatnya mengelabui umat Islam, tentang isu kemandegan (stagnasi) aktivitas intelektual ini. *Pertama*, isu tentang tertutupnya pintu *ijtihad*, yang telah berlangsung selama seribu tahun. *Kedua*, serangan-serangan al-Ghazali terhadap filsafat, melalui karyanya yang monumental, *Tahafut al-falasifah*. *Ketiga*, meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap berbagai kalangan seperti E. Rennan, sebagai simbol rasionalisme Islam.

Apa yang dinyatakan para orientalis ini, bukan saja terkesan sangat obyektif, tetapi juga memiliki dampak-dampak yang serius, terutama berkenaan dengan perspektif dan penyikapan umat Islam kontemporer terhadap dimensi-dimensi intelektual, baik ajarannya, yakni Al-Qur'an dan Sunnah, sejarah maupun aktivitas milenialnya. Pada satu sisi, gema tertutupnya pintu ijtihad dan serangan-serangan al-Ghazali terhadap filsafat secara kontinu diresonansi, sehingga mampu membungkam setiap potensi intelektual umat Islam yang akan berkembang. Pada sisi lain, para orientalis dengan rasa superior berhasil meyakinkan, terutama terhadap kalangan yang sering disebut akademisi Islam, bahwa intelektualisme Barat adalah "pisau analisa" yang paling tajam untuk 'membedah' berbagai persoalan keilmuan dan berbagai aspek kehidupan umat manusia lainnya.

Dampak yang terjadi bukan saja menimbulkan gelombang keawaman dan apatisme intelektual yang merata di kalangan Islam, tetapi juga melahirkan akademisi-akademisi Islam, yang

dengan pisau analisa serta metodologi Baratnya, mencoba "meletakkan" iman dan transendensi Islam pada tataran kebenaran yang bersifat hipotetis dan tentatif. Dampak lain yang tak kalah besarnya adalah, meratanya perasaan inferior di kalangan Islam, terutama berkenaan dengan dimensi-dimensi intelektual, yang secara determinatif mempengaruhi bahkan menghambat perkembangan Islam di masa-masa yang akan datang.

Sejumlah akademisi Islam, baik dari Indonesia maupun wilayah-wilayah Islam lain, yang sempat menghabiskan masa studinya di perguruan tinggi Eropa atau Amerika, tetapi tidak menguasai epistemologi dan juga filsafat, adalah korban yang memprihatinkan dari tipudaya para orientalis ini. Mereka, sama seperti para orientalis, mengklaim bahwa Islam, atau tepatnya Al-Qur'an, tidak memiliki konsep tentang politik atau sistem kenegaraan yang jelas. Klaim atau pernyataan seperti ini, yang dilontarkan sebagian akademisi atau 'ulama' Islam, sebenarnya tak lebih dari sekadar memamerkan kebodohannya sendiri. Tetapi karena mayoritas umat Islam juga awam, baik berkenaan dengan filsafat maupun epistemologi, maka lontaran-lontaran tersebut segera mendapatkan angin segar dan tanpa mendapatkan reaksi kritis yang sepadan. Di sini jelas, ada semacam hegemoni intelektual, yang mendominasi sistem kesadaran dan penalaran umat Islam, agar tetap memposisikan dirinya sebagai pengikut setia tradisi intelektual sekuler.

Tetapi, benarkah kegiatan intelektual umat Islam telah mandeg begitu lama? Benarkah pintu *ijtihad* telah tertutup? Benarkah filsafat Islam telah mati karena hantaman al-Ghazali melalui *Tahufut al-falasifah*? Dan, benarkah rasionalitas Islam telah mati, bersama meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap sejumlah kalangan sebagai tokoh rasionalisme Islam? Prof. Dr. Seyyed Hossein Nasr, guru besar studi keislaman di berbagai perguruan tinggi terkenal di Barat, menunjukkan bahwa "tudingan" para orientalis terhadap kegiatan intelektual umat Islam, terlalu banyak memiliki cacat dan tidak dapat dipertanggungjawabkan. Karya

beliau dalam *World Spirituality* vol. 20, 1991; "Theology, Philosophy and Spirituality," menjelaskan bagaimana model, jaringan dan tradisi intelektual umat Islam itu terus berlangsung dan tetap bertahan sampai hari ini. Begitu juga dengan karya William C. Chittick, yang memberikan kupasan secara menarik tentang Ibn 'Arabi dan ajaran-ajarannya serta Jalaluddin Rumi dan ordo Sufi yang mengikutinya. Reputasinya sebagai guru besar studi agama-agama, khususnya Islam, pada *State University of New York*, yang mendedikasikan dirinya pada telaah tasawuf dan spiritualisme, menjadikan karyanya sangat berarti bagi kita.

Risalah Nasr, yang kemudian diterjemahkan sebagai buku, *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat & Ma'rifat* ini, disanjung oleh Gisela Webb, *Seton Hall University South Orange New Jersey*, sebagai karya yang cermat dan dilengkapi dengan bibliografi secara ekstensif. Sebagaimana tercermin dalam judulnya, buku ini mengulas tema-tema besar tradisi intelektual Islam, yakni teologi, filsafat dan ma'rifat atau gnosis. Karya-karya Nasr kami tempatkan pada bagian pertama, yang meliputi bab-bab tentang teologi, filsafat dan Gnosis. Sementara karya William C. Chittik, yang diterjemahkan dari journal yang sama, kami tempatkan pada bagian kedua, yang meliputi bab-bab tentang Ibn 'Arabi dan ajarannya serta Rumi dan Maulawiyah.

Berbeda dengan penulis-penulis lain, Nasr mulai pembahasan tentang teologi atau *kalam*, dengan mengambil perbandingan antara Islam dengan Kristen. Dalam agama Kristen, teologi tidak hanya berusaha memberikan suatu pertahanan rasional untuk keyakinan, tetapi juga memberikan *entre point* terhadap realitas tertinggi bagi kehidupan spirit. Hal ini dapat ditemukan dalam teologi mistis *Dionysius the Areopagite*, atau dalam konteks Protestan terdapat pada *Theologica Germanica* Martin Luther. Teologi atau *kalam* dalam Islam, yang secara literal berarti kata, bagaimanapun, tidak memiliki peranan yang sentral dalam dunia pemikiran Islam. Meskipun demikian, Nasr mencoba menelusuri sejarah perkembangan *kalam* ini dengan analisis diakroniknya yang mengagumkan.

Secara tradisional, 'Ali ibn Abi Thalib, saudara sepupu dan menantu Nabi saw., dipercaya sebagai peletak dasar ilmu *kalam*. Di samping itu karya beliau *Nahj al-balaghah*, berisi bukti-bukti intelektual pertama tentang Keesaan Allah. Awal mula pertumbuhan kalam dalam dunia Islam telah ada sejak generasi pertama, yakni pada masa sahabat. Mereka, kenyataannya, dihadapkan kepada sejumlah pertanyaan mendasar tentang kepercayaan dan usaha, keaslian Al-Qur'an, nasib manusia di alam akherat dan sebagainya. Di samping itu diskusi-diskusi teologis yang terjadi di Syiria, antara para sahabat dengan orang-orang yang beragama lain, misalnya Kristen, Yahudi, Mani dan Mazdaean, mengharuskan mereka mencari suatu bentuk pengembangan rasional untuk membentengi iman mereka. Sebaliknya, Nasr tampaknya tidak memandang penting peristiwa Syiffin, medan pertempuran antara 'Ali ibn Abi Thalib melawan Mu'awiyah –yang berubah menjadi badai spekulasi teologis, sebagai titik tolak perkembangan teologi, sebagaimana disinyalir sejumlah pihak.

Kelompok pertama yang memberikan penjelasan teologis secara sistematis adalah Mu'tazilah, baru kemudian Asy'ariyah, Thahawiyah dan Maturidiyah. Sementara teologi dalam dunia Syi'ah, yakni Isma'iliyah dan Syi'ah Dua Belas Imam, baru muncul belakangan. Berbeda dengan teologi Asy'ariyah yang banyak dianut kalangan Sunni, yang mendasarkan pandangan-pandangan teoritiknya pada atomisme dan voluntarisme, teologi Syi'ah justru didasarkan pada pemikiran kosmologis Avecennan, yang dikembangkan oleh Nasir al-Din Tusi. Di samping itu Nasr juga menjelaskan aktivitas teologi dalam periode modern. Kesemuanya ini adalah bukti, bahwa teologi yang memiliki muatan intelektual terus berlanjut, sebagai tradisi milenial yang tetap bertahan sampai hari ini.

Pada bagian kedua Nasr mengupas persoalan filsafat (*philosophia*) atau *al-hikmah al-Ilahiyah*, dalam pengertiannya yang asli sebelum dibatasi oleh definisi-definisi positivistik. Dalam perspektif Islam, intelek (*al-'aql*) dan spirit (*al-ruh*) memiliki

hubungan yang dekat dan keduanya, bahkan, menunjukkan suatu realitas yang sama. Kenyataannya adalah benar bahwa filsafat Islam menunjukkan sebagai komponen penting tradisi intelektual Islam. Para filosofnya memiliki nuansa spiritual yang sama, seperti gnostik (*'urafa'*) di antara para Sufi.

Persentuhan umat Islam dengan filsafat, didahului kegiatan penerjemahan yang ekstensif terhadap filsafat Yunani, yang dilakukan oleh sejumlah pemikir Muslim. Karena itu bentuk filsafat Islam yang dikenal pertama kali adalah *masysya'i* atau filsafat paripatetik, yang berisi perpaduan antara ajaran-ajaran Aristotelianisme dan Neoplatonisme, yang diintegrasikan dengan wahyu Islam. Tokoh utama dan yang pertama mazhab ini, seorang pemikir berkebangsaan Arab, Abu Ya'qub al-Kindi. Ia sangat berjasa dalam menjadikan bahasa Arab sebagai wahana mengekspresikan filsafat, di samping itu juga dikenal karena pernyataannya yang sangat mashur;

> Kita tidak akan malu mengakui kebenaran dan mengambilnya dari sumber manapun ia datang bagi kita. Bahkan, jika kebenaran itu dibawa kepada kita oleh generasi yang lebih muda atau orang asing. Bagi mereka yang mencari kebenaran, tidak ada yang lebih bernilai dari kebenaran itu sendiri. Kebenaran tidak pernah merendahkan mereka yang mencapainya. Baginya adalah penghargaan dan penghormatan.

Al-Kindi juga tertarik untuk mendalami hubungan antara filsafat dan agama, atau penalaran dan keyakinan. Penerus al-Kindi berikutnya dapat dicatat antara lain, al-Farabi, al-Sijistani, al-Tawhidi dan mencapai puncaknya pada tokoh besar Ibnu Sina. Sedangkan di Spanyol, filsafat paripatetik Islam juga berkembang melalui Abu Bakar ibn Bajjah, yang memiliki pengaruh besar terhadap Ibn Rusyd. Sedangkan Ibn Rusyd, filosof spekulatif terbesar ini, secara salah telah dianggap sebagai tokoh yang menyampaikan kebenaran ganda. Filsafat Barat sangat

berhutang budi kepadanya, karena melalui "mata" Ibn Rusyd, Barat dapat melihat filsafat Yunani.

Di Barat, Ibn Rusyd menjadi simbol rasionalisme yang melawan agama, sebuah pandangan yang tetap berlanjut hingga periode modern. Pandangan seperti ini diperlihatkan oleh seorang rasionalis berkebangsaan Perancis, E. Renan, pada abad XIX. Karena itu dengan kematian Ibn Rusyd, Barat telah menganggap bahwa kegiatan filsafat dunia Islam telah mati. Dengan kematian Ibn Rusyd sesuatu telah mati, begitu kata Nasr, tetapi filsafat Islam itu sendiri memulai fase perkembangan dan kehidupannya yang baru di Persia dan wilayah-wilayah Islam bagian timur lainnya.

Pada bagian ketiga buku ini, Nasr menunjukkan bahwa perkembangan filsafat Islam berikutnya, lebih cenderung berintegrasi dengan gnosis (*ma'rifat*), yang langkah pertamanya telah ditempuh Ibnu Sina, daripada mengikuti Ibn Rusyd. Dua model filsafat yang tidak dapat diperoleh imbangannya di Barat, tetapi segera berkembang pesat di dunia intelektual Islam adalah filsafat iluminasi (*Hikmat al-isyraq*) dan *Hikmat muta'aliyah*.

Suhrawardi, sering disebut sebagai *Syeikh al-isyraq* adalah filosof pertama yang mengutip secara ekstensif sumber-sumber Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, untuk menjelaskan persoalan-persoalan filsafat. Ia menulis lebih dari empat puluh karya, yang mencoba menghimpun rantai bijaksanawan kuno dari dua jalur utama, Barat dan Timur, ke dalam gnostik Islam, yang dijelaskannya sebagai *Hikmat al-isyraq* (*Theosophy of the Orient of Light*). Suhrawardi pula, seorang mistikus besar dan filosof yang merestorasi dasar-dasar Islam tentang filsafat perenial, yang ia sebut *al-hikmat al-atiqah* atau *philosophia priscorium*, yang dirujuk filosof-filosof renaisans tertentu, yang pada awalnya mereka anggap berasal dari tahta Ilahi.

Sedangkan Sadr al-Din Syirazi, lebih dikenal dengan Mulla Sadra, oleh filosof belakangan diberi gelar *Sadr al-muta'allihin*, yang berarti terdepan di antara para filosof. Ajarannya disebut *Hikmat muta'aliyah*, merupakan sintesis final antara *isyraq*,

masysya'i, *irfan* dan *kalam* yang diletakkan secara kokoh di atas sumber-sumber Islam utama dan ajaran para Imam Syi'ah. Ajaran-ajaran Mulla Sadra tetap bertahan sampai hari ini, bahkan menyebar tidak hanya di Iran, tetapi juga sampai ke anak benua India dan Afrika.

Sementara itu tulisan William C. Chittick yang terkonsentrasi dalam dua orang tokoh Sufi, Ibn 'Arabi dan Rumi, memberikan suatu analisis yang menarik. Tidak seperti dugaan banyak pihak yang secara sembrono menuding Ibn 'Arabi menyebarkan *Wihdah al-wujud*, ajaran-ajaran Ibn 'Arabi yang juga dikenal sebagai Syeikh al-Akbar ini, mentransmisikan pola intelektual dan rantai "guru-murid" dari sejak Al-Qunawi, yang tak lain adalah teman dekat Rumi, sampai melampaui beberapa abad hingga Hamzah Fansuri di Indonesia, Ahmad Sirhindi dari India, bahkan juga di wilayah Barat, seperti ditunjukkan Asin Palacios, bahwa Raymund Lull dan Dante pun terpengaruh ajarannya.

Ditilik dari kebesaran dan kontinuitas intelektual Islam ini, maka wajar jika dalam dekade-dekade terakhir dapat kita temukan karya-karya pemikir Islam mutakhir, seperti 'Allamah Thabataba'i, Murtadha Mutahhari, Muhammad Baqr Sadr dan juga Hairi Yazdi, yang melahirkan karya-karya begitu superior dan memuaskan secara intelektual, bila dibandingkan dengan pemikir-pemikir Barat sezamannya. Begitu juga kita kenal tokoh-tokoh besar seperti Jalal al-Din al-Afghani, Rasyid Ridha, Muhammad Abduh, Abul A'la al-Maududi dan sebagainya.

Pada sisi lain, kita juga merasakan kebesaran karya-karya Fritjof Schuon, Martin Lings dan penerus tradisi perenial lainnya, yang dengan ketajaman inteleknya mampu membuka "mata" dunia, tentang pentingnya transendensi bagi kehidupan manusia. Seyyed Hossein Nasr sendiri, yang karya-karyanya telah banyak diterjemahkan dalam sejumlah bahasa dan bahasa Indonesia, menunjukkan perpaduan yang mewarisi superioritas filsafat Islam maupun filsafat perenial. Dalam buku ini pun menunjukkan warna dan konsistensinya yang kuat dalam memegang teguh tradisi intelektual Islam yang agung tersebut.

Akhirnya, harus dikatakan di sini, bahwa untuk menggeluti dunia intelektual Islam, seseorang dituntut tidak hanya harus memiliki kemampuan penalaran yang memadai, tetapi juga kesucian hati. Sebagaimana terdapat dalam wasiat akhir Suhrawardi, bahwa untuk mengkaji filsafat iluminasi dan atau *muta'aliyah*, seseorang harus melatih pikirannya dengan diskursus-diskursus filsafat yang serius dan hatinya harus disucikan melalui usaha-usaha spiritual.

Semoga buku yang sarat dengan pesan-pesan intelektual dan spiritual dari para bijaksanawan dan para Sufi ini, mampu menggugah kesadaran dan kebangkitan intelektual kita, umat Islam, dalam mengahadapi tantangan kehidupan dan pergumulan peradaban di masa-masa mendatang.

Wallahu a'lam bissawab.[*]

Penyunting

Daftar Isi

Bab 1
Teologi

Seyyed Hossein Nasr

Awal Mula Teologi

Setiap agama yang integral, di dalamnya memiliki dimensi-dimensi intelektual, yang bisa disebut teologi, filsafat dan gnosis –jika term yang paling belakangan itu dimengerti sebagai suatu yang berhubungan dengan pengetahuan yang bersifat memancar (*illuminates*) dan membebaskan (*liberates*). Islam tidak terkecuali terhadap prinsip ini, dan telah mengembangkannya dalam kehidupan keagamaan secara akrab ketiga aktivitas intelektual ini, yang masing-masingnya dimiliki sebagai suatu tradisi milenial, dengan berbagai ilustrasi yang representatif. Arti relatif tiap-tiap dimensi intelektual ini, bagaimanapun, tidaklah sama di dalam Islam dan Kristen, begitu juga kategori-kategori hubungan yang pasti pada ajaran-ajaran, yang mana dimensi-dimensi tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa, misalnya bahasa Inggris.

Di dalam dunia intelektual Islam, di sini yang pertama dan yang utama adalah *al-ma'rifah* atau *al-'irfan* (gnosis). Kemudian seterusnya adalah *falsafah*, yang mana istilah ini sendiri diderivasikan dari bahasa Yunani, *philo-sophia* dan berhubungan makna dengan filsafat dalam pengertian yang lebih tua, sebelum ia dibatasi oleh definisi positivistik. Ajaran ini pada gilirannya ditransformasikan, sebagian besarnya, ke dalam *al-hikmah al-ilahiyah* (secara literal berarti *theo-shopia*), pada abad-abad selanjutnya. Akhirnya adalah *kalam*, yang biasanya diterjemahkan sebagai teologi –figur yang menyebarkannya disebut *mutakallimin*, dihubungkan dengan Thomas Aquinas sebagai *loquentes*.

Arti dimensi-dimensi intelektual ini tidaklah sama seperti sejumlah pandangan tentang hal yang sama di Barat. Khususnya dalam kebenaran *kalam*, yang tidak menempati peranan sentral dalam pemikiran Islam, seperti teologi bagi orang-orang Kristen Barat. Lagi pula, ajaran-ajaran Islam telah berhubungan dengan yang lain yang secara total berbeda caranya dari apa yang diamati oleh seseorang dalam Kristen Barat. Gnosis telah memainkan peranan lebih sentral dalam tradisi Islam daripada di Barat, dan nasib filsafat juga sangat berbeda dalam dua dunia ini (Barat dan Islam) meskipun keduanya sangat dekat dan tarik-menarik di Eropa abad pertengahan. Sedangkan teologi, ia telah berjalan terus melewati berabad-abad, mengandung muatan keagamaan dan impuls-impuls spiritual yang sangat mendalam pada agama Kristen, sebaliknya pada Islam, teologi senantiasa ada lebih periferal— meskipun banyak yang dipandang sebagai teologi di Barat dapat ditemukan dalam filsafat Islam.

Dalam agama Kristen, teologi tidak hanya berusaha memberikan suatu pertahanan rasional untuk keyakinan, tetapi ia juga berusaha mamberikan suatu 'pintu masuk' wilayah tertinggi bagi kehidupan spirit (ruh), seperti ditemukan dalam teologi mistik Dionysius the Aropagite atau, dalam konteks Protestan, dalam *Theologica Germanica* Martin Luther. Hal yang seperti itu tidak terjadi dalam Islam, di mana *kalam*, yang secara literal berarti "kata" telah berkembang menjadi ilmu yang menunjang tanggug jawab kepercayaan-kepercayaan agama yang mapan secara kokoh, memberi bukti dan menghalau keragu-raguan.[1] Ekspresi-ekpresi spiritual dan intelektual yang

---

[1] Ini adalah definisi yang diberikan oleh 'Adud al-Din al-Iji, seorang di antara guru kalam, dalam karyanya, *Mawaqif* (*Stations*) (diterjemahkan pada artikel G.C. Anawati, berjudul "Kalam" dalam edisi baru *Encyclopedia of Religion* [New York: Macmillan, 1987] 8: 231]).

terdalam pada Islam tidak bisa ditemukan dalam karya-karya *kalam*. Walaupun demikian sains ini adalah penting untuk memahami aspek-aspek khusus pemikiran Islam dan harus menjadi sesuatu yang diperhatikan dalam setiap karya, yang mencoba mengaitkan dengan manifestasi-manifestasi spiritual Islam.

Secara tradisional, 'Ali Ibn Abi Thalib, saudara sepupu dan menantu Nabi saw., dipercaya bagi kelahiran kalam. Karya beliau, *Nahj al-balaghah* (*Path of Eloquence*) berisi bukti-bukti rasional pertama tentang Keesaan Tuhan, yang mengikuti di belakang Al-Qur'an dan *Hadits*. Sudah dalam abad pertama Islam, komunitas awal (generasi para sahabat) telah dihadapkan dengan sejumlah masalah dan pertanyaan tentang hubungan antara kepercayaan dan kerja, siapa yang diselamatkan, keaslian Al-Qur'an dan legitimasi kekuasaan politik, yang mana semua itu telah terkristalisasi ke dalam struktur dan perhatian *kalam*.

Lebih dari itu, perdebatan-perdebatan yang menarik di Syiria dan Iraq, antara orang-orang Muslim dan pengikut agama lain – terutama orang Kristen, Mazda dan pengikut Mani, semuanya telah mengembangkan argumen-argumen secara filosofis dan teologis untuk mempertahankan ajaran keyakinan mereka—yang menyebabkan orang-orang Muslim mencari suatu bentuk pengembangan rasional dari apa yang mereka miliki, untuk melindungi dan mempertahankan Islam. Respons teologis ini bagi agama-agama lain adalah bagian kebenaran, misalnya dalam hal ini Kristen, yang teologinya secara langsung ditantangkan terhadap keyakinan yang masih baru, Islam, untuk bangunan konsep teologi yang dimilikinya. Filsafat orang-orang Greco-Aleksandria, yang pemikirannya cukup dikenal, juga merupakan faktor penting dalam formasi awal ajaran *kalam*.

Laju penyebaran Islam dibawa oleh kelompok-kelompok yang berbeda, termasuk berlipatgandanya masyarakat Muslim, yang mengharuskan suatu definisi secara jelas tentang pernyataan keimanan, untuk mencegah berbagai macam kesalahan. Karena

tekanan Islam pada Hukum Ilahi dan pelaksanaannya, maka pernyataan keimanan menjadi tidak sepenting *credo* dalam tradisi agama Kristen. Walaupun demikian, mereka memiliki makna bagi suatu pemahaman secara dini terhadap teologi bagi masyarakat Muslim.

Pernyataan keimanan ini termaktub dalam *Fiqh al-akbar* (*The Great Knowledge*) dan *Wasiyyah* (*Testament*), salah satu karya yang didasarkan pada ajaran Imam Abu Hanifah (w. 150/767), yang juga sebagai pendiri salah satu mazhab hukum Sunni. Pernyataan-pernyataan keimanan ini ditekankan sepenuhnya pada Keesaan Tuhan dan Kekuasaan-Nya atas kehidupan manusia. Mereka biasanya juga menekankan pentingnya memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dengan segala Kekuasaan-Nya. Belakangan para teolog meminta dengan tegas bahwa setiap Muslim harus mengetahui bukti-bukti tentang eksistensi Tuhan, sebanyak yang dapat diraihnya.

Mu'tazilah

Ajaran sistematik yang pertama *kalam* muncul dari lingkungan ulama tradisional Al-Qur'an dan *Hadits*, pada abad kedua hijriyah dan kemudian dikenal sebagai Mu'tazilah. Pendirinya, Wasil Ibn 'Ata' (w. 131/748), dikatakan memiliki seorang murid terkenal yang ahli di bidang *Hadits* dan Sufisme di Basra, Hasan al-Basri, tetapi ia terpisah dari gurunya dan menetapkan lingkunganya sendiri di kota itu.

Mu'tazilah, yang dipandang sebagai pemikir-pemikir bebas dan rasionalis Islam oleh ahli-ahli keislaman Barat periode awal, didominasi pandangan teologis di Iraq lebih dari satu abad dan telah berkembang menjadi sebuah bangunan teologi yang mengagumkan, didasarkan tekanan pada kebutuhan penalaran dan pentingnya kehendak bebas manusia. Pendiri Mu'tazilah dari Basra yang terkenal lainya, misalnya, Abu'l-Hudhayl al-'Allaf (w. 226/840), Abu Ishaq al-Nazzam.(w. 231/ 845) dan seorang sastrawan terkenal 'Amr ibn Bahr al-Jahiz (w. 255/869). Sedangkan dari Bagdad, beberapa di antaranya yang terkenal adalah Bisyr al-Mu'tamir (w. 210/ 825) dan Abu 'Ali al-Jubba'i (w. 303/ 915).

Setelah khalifah al-Ma'mun, pada awal abad III /IX, keberuntungan Mu'tazilah mulai berkurang, dan mereka segera digeser mazhab kalam yang dominan, Asy'ariyah. Mereka tidak mati sama sekali, tetapi tetap bertahan hidup hingga dua abad berikutnya di berbagai pusat kehidupan (*heartland*) dunia Muslim, sebagaimana dapat dilihat di banyak ensiklopedi tentang Mu'tazilah yang disusun oleh teolog berkebangsaan Persia, Qadi

'Abd al-Jabbar, pada abad V/XII. Ajaran mereka bertahan lebih lama di Yaman, yang kemudian diadopsi oleh Zaydiyah di wilayah tersebut.[2]

Dalam sejarah pemikiran Islam, Mu'tazilah menjadi terkenal karena lima prinsip atau penegasan (*al-usul al-khamsah*), yang merupakan ringkasan dasar ajaran mereka. Kelima prinsip atau penegasan itu adalah keesaan (*al-tawhid*), keadilan (*al-'adl*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa'l-wa'id*), dalam posisi di antara orang Muslim yang berbuat dosa (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*), dan mendesak manusia untuk berbuat baik dan melarang berbuat jahat (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar*).

Mu'tazilah memiliki sebuah konsep rasional tentang keesaan Tuhan, dan sebagai kesimpulannya mereka menekankan transendensi Tuhan dalam suatu cara 'menempatkan Tuhan hampir pada sebuah idea yang abstrak.' Dalam suatu lingkungan, dimana suatu perdebatan penting yang menempatkan pengertian tentang makna Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan seperti terdapat dalam Al-Qur'an, mereka mencoba menghindari segala kemungkinan yang bersifat antrophosentrisme. Sebagai kesimpulan, mereka mengklaim bahwa manusia tidak dapat

---

[2] Tentang Mu'tazilah, lihat J. van Ess, "Mu'tazilah" dalam *Encyclopedia of Religion*, 10: 220-29; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 973); A. Nader, *Le Systeme philosophyque des mu'tazila* (Beirut: Editions Les Letters Orientales, 1956); dan R. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-'Allaf* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut in Het Nabaje Oosten, 1966); idem *Beings and Their Attributes* (Albany: State University of New York Press, 1978). Tentang *kalam* Islam secara menyeluruh, lihat M. Horten, *Die philosophichen systeme der spekulativen Theologen in Islam* (Bonn: F. Cohen, 1912); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976); L. Gardet dan G.C. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*, vol. 1 (Paris: J. Vrin, 1970); J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology* (2 vol., London: Lutterworth, 1945).

mengerti makna sesungguhnya Sifat-Sifat Ilahi, seperti pendengaran atau penglihatan, dan setiap Sifat Ilahi tidak memiliki kenyataan pada pandangan mereka. Akhirnya, mereka identikkan dengan Esensi Ilahi. Mereka juga menyangkal kemungkinan mengetahui Sifat-Sifat Ilahi. Dalam penyangkalan realitas Sifat-Sifat Ilahi, Mu'tazilah juga menyangkal kekekalan Al-Qur'an sebagai Kalam Tuhan. Pandangan ini menjadi tesis yang paling terkenal dan menantang karena memiliki implikasi-implikasi sosial politik.

Mu'tazilah juga menekankan keadilan sedemikian luas sehingga mereka dikenal sebagai "manusia dalam kesatuan dan keadilan." Keadilan bagi mereka berarti, bahwa Tuhan Yang Maha Bijaksana, harus memiliki suatu maksud dalam penciptaan alam semesta ini dan membekali keadilan, kebaikan dan keburukan yang obyektif dalam ciptaan Tuhan, sekalipun terhadap orang yang mangesampingkan ajaran hukum Ilahi (*al-Syari'ah*) mengenai kebaikan dan keburukan tersebut. Karena Tuhan adalah baik semata-mata dan tidak dapat melawan Sifat-Nya, Dia harus selalu melakukan yang terbaik dan adil. Lagi pula, Tuhan tidak akan melakukan kejahatan. Sebaliknya, keburukan diciptakan oleh manusia, yang telah diberikan oleh Tuhan suatu kemerdekaan untuk melakukan perbuatan baik atau buruk. Mereka karena itu bertanggung jawab terhadap tindakan-tindakannya dan akan mendapatkan pahala atau hukuman oleh Tuhan atas apa yang dilakukan itu.

Prinsip ketiga, *al-wa'd wa'l-wa'id*, yang secara literal berarti "janji dan ancaman," berkenaan dengan taqdir bagi kelompok-kelompok umat manusia, yakni orang-orang beriman (*mu'minun*), orang-orang yang secara normal Muslim tetapi mereka telah berbuat dosa (*fasiqun*) dan mereka yang ingkar (*kuffar*). Mu'tazilah memiliki beberapa pandangan terhadap dosa dan hukuman bagi orang-orang yang berbuat dosa (*fasiqun*) maupun kafir yang dihukum dalam neraka. Bagi Mu'tazilah, kepercayaan (*iman*) tidak hanya menyatakan keesaan Tuhan dan setia

terhadap kebenaran agama dalam hati. Tetapi, iman juga berarti menghindari berbagai dosa yang memilukan.

Persoalan terbesar yang diajukan oleh masyarakat Muslim saat itu adalah pernyataan tentang, siapakah yang diselamatkan dan siapakah seseorang yang disebut Muslim. Apakah iman semata-mata itu cukup? Atau ia perlu juga melaksanakan ajaran-ajaran agama dan menjauhi apa yang dilarang *Syari'ah*? Di tengah-tengah perdebatan ini, Mu'tazilah menyatakan pendiriannya secara jelas, sebagaimana ditunjukkan dalam prinsip yang keempat dari kelima prinsipnya, yakni mengikuti secara langsung prinsip janji dan ancaman. Mereka "yang berada di antara" posisi sebagai orang yang berbuat dosa (*fasiqun*), *al-manzilah bayn al-manzilatayn*, dinyatakan bahwa orang-orang Muslim yang berdosa (*fasiqun*) berada pada sebuah posisi antara mukmin dan kafir dan tetap dianggap anggota masyarakat Islam di dunia ini, meskipun mendapat hukuman di neraka di hari kemudian.

Terakhir, Mu'tazilah menekankan prinsip *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar*. Prinsip Islam yang terkenal ini, ditekankan juga oleh mazhab-mazhab lain, yang menyatakan bahwa seorang tidak hanya harus menyeru yang lain untuk berbuat baik tetapi juga harus melarang manusia dari perbuatan buruk. Prinsip ini menghendaki adanya prilaku aktif terhadap penegakan ketentuan agama dan moralitas, yang tidak hanya meliputi kesadaran pribadi tetapi termasuk masyarakat Islam keseluruhan.

Mu'tazilah adalah kelompok pertama pemikir-pemikir Muslim yang memberikan jawaban-jawaban rasional secara sistematis terhadap berbagai permasalahan agama dan juga filsafat alam. Mereka juga mengetahui beberapa ajaran pemikiran Yunani, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan waktu itu aktivitas intelektual mereka di Bagdad pada abad III/IX telah mengenalkan pemikiran Hellenis dan Hellenistik ke dalam dunia intelektual Islam.

Sebagian besar orang yang bermazhab Mu'tazilah memilih bagi diri mereka sendiri persoalan teologis dan politik-teologis

secara murni, dan mereka semua setia terhadap etika. Mereka kenyataannya telah mengembangkan "etika rasional," yang akhirnya menjadi terkenal dalam sejarah Islam akhir-akhir ini.[3]

Beberapa di antara mereka juga tertarik pada filsafat alam atau filsafat umum, terutama adalah al-Nazzam, yang mengembangkan teori lompatan (*tafrah*) untuk menerangkan kemungkinan gerak melewati sebuah ruang yang dapat dibagi secara tidak terbatas. Dia juga dikenal karena teori ketersembunyian dan manifestasi (*kumun wa buruz*), yang menurut teori ini Tuhan menciptakan segala sesuatu pada mulanya dalam suatu tahapan yang tersembunyi dan kemudian secara bertahap meningkat ke dalam berbagai bentuk, dari mineral ke jenis binatang dengan cara aktualisasi atau manifestasi. Abu 'l-Hudhayl al-'Allaf mengembangkan teori atomisme, yang menjadi inti dalam teologi Asy'ariyah. Teori atomisme lebih tinggi dari semua perkembangan dari teologi rasional yang diperkenalkan Mu'tazilah dalam sejarah pemikiran Islam. Dalam sisi ini, pengaruh mereka tidak hanya terbatas pada pemikiran teologis Sunni yang belakangan, tetapi juga pemikiran Syi'ah dan filsafat Islam.

---

[3] Lihat G. Hourani, *The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (London: Oxford University Press, 1971).

Al-Asy'ari dan Teologi Asy'ariyah

Selama abad III/IX, sebagai akibat kebijaksanaan khalifah al-Ma'mun yang menjadikan Mu'tazilah wajib dan memperkenalkan sebuah tes dan keimanan dalam doktrin-doktrin tersebut (*mihnah*), timbullah suatu reaksi yang kuat terhadap "rasionalis" *kalam* Mu'tazilah. Pengikut-pengikut aliran *Hadits* dan yurisprudensi (*fuqaha*) yang sangat keras, khususnya pengikut Imam Ahmad Ibn Hanbal, melawan semua bukti-bukti rasional tentang ajaran keimanan. Orang-orang Islam dinyatakan menerima doktrin-doktrin keyakinan ini tanpa bertanya bagaimana (*bila kayfa*), tetapi reaksi-reaksi perlawanan yang ekstrem terhadap kecenderungan rasionalitas teologi Mu'tazilah ini tidak dapat diidentifikasi secara jelas.

Penekanan tentang Al-Qur'an di atas kebutuhan intelek (*al-'aql*) mengharuskan rekayasa sebuah teologi, yang akan membutuhkan alasan-alasan rasional pada saat yang sama bersifat ortodoks dan dapat diterima komunitas Muslim secara luas. Untuk tugas inilah, di mana Abu'l-Hasan al-'Asy'ari menunjuk dirinya sendiri, mendirikan suatu ajaran teologi baru yang kemudian tersebar secara luas di dunia Sunni. Ajaran ajaran teologi ini kemudian dikenal di Barat sebagai teologi ortodoks, meskipun term ortodoks ini dalam Islam memiliki tingkat dan nuansa makna di luar batas-batas mazhab Asy'ariyah.

Abu'l-Hasan al-Asy'ari lahir di Basra, sekitar tahun 260/873 dan meninggal di Bagdad sekitar 330/941. Selama masih muda, ia menjadi murid al-Jubba'i, seorang Mu'tazili dari Basra yang sangat mashur, tetapi ketika berusia 40 tahun, mungkin

karena hasil mimpinya bertemu Rasulullah, ia berbalik melawan ajaran-ajaran Mu'tazilah dan mencoba kembali kepada ajaran-ajaran Al-Qur'an secara murni. Ia pergi ke masjid Basra dan kemudian menyatakan:

> Siapa yang mengetahui saya, mengetahui siapa saya, dan siapa yang tidak mengetahui saya, kemudian mengetahui bahwa saya adalah Abu'l-Hasan 'Ali al-Asy'ari, yang dahulu mempertahankan bahwa Al-Qur'an diciptakan, mata manusia tidak akan dapat melihat Tuhan, dan menyatakan bahwa makhluk menciptakan aktivitas gerak mereka sendiri. Oh! saya menyesal bahwa saya telah menjadi seorang Mu'tazili. Saya meninggalkan aliran ini dan saya berjanji untuk menolak aliran Mu'tazilah dan mengekspose pertumbuhan dan kejahatan mereka.[4]

Setelah pernyataan umum yang dibuat ketika usinya yang ke-40, al-Asy'ari membangun sebuah teologi yang menggunakan rasio dalam mempertahankan ajaran-ajaran keimanan dan memelihara loyalitas terhadap ketetapan-ketetapan wahyu (*the dicta of revelation*), sementara itu juga membina suatu dialektika. Ia menyusun lebih dari 90 karya, yang sebagiannya masih tetap ada. Di antaranya yang sangat terkenal adalah *al-Ibanah 'an usul al-diyanah* (*Elucidation Concerning the Principles of Religion*), di mana ia mencoba melukiskan pada pihaknya yang tradisionalis ekstrem, yang melawan kebutuhan dialektika dalam masalah-masalah agama; *Kitab al-luma'* (*the Book of Light*) yang berisi prinsip-prinsip teologi Asy'ariyah dan *Maqalat al-islamiyyin* (*Doctrines of the Muslims*), karya terakhir ini, berisi deskripsi pandangan tentang berbagai ajaran teologi dan sekte-sekte yang ada.[5]

---

[4] Terj. M. Abdul Hye dalam karyanya "Asy'arism" dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif (Wiesbaden: Harrasowitz, 1963), 1: 223.

[5] Karya ini adalah salah satu karya paling mendalam di antara yang lain

Al-Asy'ari mencoba menempuh jalan tengah antara dua ekstremitas; yakni para rasionalis Mu'tazili, yang membuat wahyu di bawah penalaran, dan para eksternalis yang berbeda pendekatannya, yang menolak peranan nalar dan kembali bersandar pada makna *dzahir* ayat-ayat Al-Qur'an dan *Hadits* secara murni. Seorang teolog besar Asy'ariyah pada abad-abad belakangan, al-Juwayni, menyatakan bahwa dalam kenyataanya al-Asy'ari tidaklah sungguh-sungguh seorang teolog (*mutakallim*), tetapi seorang pendamai terhadap dua pandangan ekstrem yang merata di masyarakat Muslim waktu itu.

Untuk melawan pandangan-pandangan eksterm waktu itu, al-Asy'ari mempertahankan, melawan pandangan aliran Mu'tazilah, bahwa Sifat-Sifat Ilahi adalah nyata tetapi menambahkan bahwa Sifat-Sifat itu tidak seperti sifat-sifat manusia sebagaimana pandangan para antrophomorfis. Ia percaya bahwa pada hari pengadilan manusia akan dapat melihat Tuhan, tetapi tanpa penjelmaan (*hulul*) Tuhan dalam bentuk manusiawi atau non manusiawi. Ia percaya bahwa Al-Qur'an tidak diciptakan dan bersifat abadi; meskipun ia terbuat dari tinta dan kertas, masing-masing huruf dan kata diciptakan. Sekali lagi berbeda dengan Mu'tazilah dan lawan-lawan ekstrem mereka pada masalah ini (Murjiyah), al-Asy'ari percaya bahwa seorang Muslim yang berdosa di sisi Tuhan dapat dimaafkan oleh Tuhan dan masuk ke dalam Surga, atau sebaliknya, dapat di hukum di dalam neraka untuk suatu waktu tertentu. Juga berbeda dengan pandangan Mu'tazilah, yang percaya bahwa Rasulullah tidak dapat menjadi penengah (*wasilah*) bagi orang-orang Muslim kepada Tuhan, dan ekstremis Syi'ah, yang percaya bahwa

---

dalam Islam, biasanya disebut sastra *firaq* atau literatur "sekte," dikaitkan dengan nama-nama al-Nawbakhti, al-Bagdadi, Ibn Hazm, al-Syahristani dan lain-lain. Karya al-Asy'ari di antara yang paling seksama dan detail dalam kategori tulisan-tulisan agamis, yang biasanya disusun oleh ulama-ulama *kalam*.

Rasulullah dan 'Ali dapat menjadi *wasilah* orang-orang Muslim bagi mereka yang mengakui, al-Asy'ari mempertahankan pendapat bahwa Rasulullah dapat menjadi *wasilah* di atas kepentingan orang-orang yang berbuat dosa tetapi dengan izin Tuhan.

Secara keseluruhan, al-Asy'ari mencoba menciptakan suatu posisi moderat dalam hampir semua isu teologis yang menjadi perdebatan pada waktu itu. Ia membuat penalaran tunduk kepada wahyu dan menolak "kehendak bebas" manusia dalam kebaikan yang dilakukan secara sukarela, yang menghilangkan kehendak bebas manusia yang kreatif dan menekankan Kekuasaan Tuhan dalam semua yang terjadi di belakang ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam Kitab Suci, pada satu sisi, Kekuasaan dan Kekuatan Tuhan senantiasa menekan dan pada sisi yang lain, keberadaan manusia tetap bertanggung jawab terhadap amal perbuatan mereka. Dalam penekanan doktrin voluntarisme ini, al-Asy'ari dalam suatu pengertian menyederhanakan Sifat-Sifat Ilahi kepada Kehendak Ilahi dan telah memahami Tuhan sebagai suatu Kehendak Kuasa Yang Mutlak lebih dari Realitas Tertinggi.[6]

Mazhab Asy'ariyah memperhatikan, tidak hanya berkenaan

---

[6] Tentang kritik metafisika voluntarisme Asy'ariyah, lihat F. Schuon, *Christianity/Islam: Essay on Esoteric Ecumenism*, terj. G. Polit (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1981), hal. 203 dan seterusnya. Banyak kajian dan terjemahan dibuat tentang al-Asy'ari. Lihat, misalnya, W.C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Heaven: American Oriental Society, 1940), yang berisi terjemahan *al-Ibanah*; R.J. McCarty, *The Theology of Ash'ari* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), yang berisi kajian tentang al-Asy'ari dan dua buah deklarasi teologisnya; D. Gimaret*La Doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990) dan D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology: Yurisprudence of Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1926).

dengan isu-isu keagamaan secara khusus, tetapi juga dengan epistemologi dan filsafat umum. Keistimewaan yang paling penting mazhab Asy'ariyah dalam hal ini adalah teori atomisme yang terkenal, yang juga dikenal sebagai okasionalisme, sebuah doktrin yang secara tegas sekali ditolak oleh Thomas Aquinas.[7]

Dikembangkan terutama oleh muridnya, Abu Bakr al-Baqillani, pengikut terpenting Asy'ariyah awal setelah pendirinya, atomisme secara total menyingkirkan penciptaan dunia dan segala sesuatu dari sifatnya yang khusus. Segala sesuatu disusun dari atom (*juz'la yatajazza*, yang secara literal berarti, bagian yang tidak dapat dibagi-bagi), yang mereka sendiri tanpa perlu memperluas penjelasannya. Ruang adalah seperti susunan titik-titik yang tidak kontinu, dan waktu terdiri dari momen-momen (peristiwa) yang tidak kontinu. Tidak ada hukum kausalitas (sebab-akibat). Api membakar bukan karena ia dalam sifatnya adalah demikian, tetapi disebabkan oleh Tuhan telah berkehendak demikian. Besok Dia menghendaki sebaliknya dan sebagai akibatnya api akan berhenti membakar. Tidak ada sesuatu pun yang merupakan sifat api. Apa yang dalam kenyataan kelihatan bagi kita sebagai penyebab dan akibat — misalnya, api menyebabkan sepotong kapas terbakar— tidaklah demikian tetapi sebuah kebiasaan pikiran (*'adah*), sebab kita telah melihat api dekat dengan sepotong kapas dan kapas

---

[7] Tentang atomisme dan okasionalisme Asy'ariyah, lihat karya berharga: S. Pines, *Beitrage zur Islameschen Atomenlehre* (Berlin: A. Heine, 1936); dan M. Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: Allen & Unwin, 1958). Atomisme Asy'ariyah tidak merupakan hal baru dalam Islam, dalam arti sebelumnya tokoh Mu'tazilah tertentu telah mengembangkan teori seperti ini. Tetapi ia menjadi terinci daripada sebelumnya oleh Asy'ariyah dan dijadikan *connerstone* pada sistem teologi mereka.

kemudian menyala.[8] Tuhanlah satu-satunya penyebab, peristiwa itu adalah kehendak-Nya yang membuat api membakar kapas. Keajaiban dalam kenyataannya tidak lain merupakan terputusnya kebiasaan pikiran (secara literal berarti, *khariq al-adah*, yang merupaka term bahasa arab untuk keajaiban).

Asy'ariyah memasukan semua penyebab horisontal ke dalam penyebab vertikal, yakni kehendak Tuhan. Dengan demikian cara menyederhanakan alam semesta menjadi sejumlah atom yang bergerak dalam waktu dan ruang yang diskontinu di dunia, di sini berarti tidak ada sesuatu pun yang memiliki sifat-sifat khusus. Tidak mengherankan bila kemudian Asy'ariyah menjadi bertentangan dengan filsafat Islam, yang mencoba mengenalkan penyebab segala sesuatu yang akhirnya mengarah pada Penyebab Tertinggi. Mazhab Asy'ariyah tidak memberikan sumbangan kepada sains Islam yang sedang berkembang, sebab sebagian besar ilmuwan Muslim adalah juga filosof dan hanya sedikit yang menjadi *mutakallim* atau teolog Asy'ariyah.

---

[8] Filosof-filosof Islam menyangkal teologi ini secara lebih kuat, seperti terlihat dalam argumen-argumen yang diusulkan oleh Ibn Rusyd (Averroes) dalam karyanya *Incoherence of the Incoherence* yang melawan al-Ghazali dalam maslah ini. Lihat S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1987), 307 dan seterusnya. Adalah menarik untuk dicatat bahwa david Home juga menggunakan argumen yang sama seperti Asy'ariyah untuk menolak kausalitas dan juga menyebutkan contoh api dan kapas yang diberikan oleh al-Ghazali dan dirujuk pula oleh Ibn Rusyd. Tiada gunanya untuk mengatakan bahwa Hume tidak mampu mencapai konklusi yang sama seperti Asy'ariyah, sebab ia tidak melihat kehendak Ilahi sebagai penyebab segala sesuatu.

Maturidiyah dan Tahawiyah

Beberapa tokoh yang sezaman dengan Asy'ari, mencoba seperti dirinya, membuat suatu formula teologi yang diharapkan dapat diterima oleh mayoritas umat Islam, di antara mereka adalah Abu Ja'far al-Tahawi dari Mesir (w. 321/933) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 337/944), yang mana kemudian terkenal di Asia Tengah. Abu Ja'far al-Tahawi adalah ulama besar di bidang *Hadits* dan *fiqh*, dan telah mengembangkan dogma-dogma teologis yang lebih besar. Sedangkan Abu Mansur al-Maturidi melahirkan teologi spekulatif yang berlebihan; keduanya bercorak Hanafiyah dan mencoba mengikuti teologi sebagaimana pandangan-pandangan hukum Imam Abu Hanifah.

Secara khusus hal ini tepat bagi al-Tahawi, yang teologinya dalam kenyataannya adalah versi lain dari pemikiran-pemikiran teologis Imam Abu Hanifah. Al-Maturidi mempertahankan dalam banyak cara yang lebih condong kepada al-Asy'ari, tetapi dengan lebih memberikan nilai pada penalaran daripada teolog lain sezamannya. Misalnya, ia menganggap semua manusia –dengan nalar yang dimilikinya—berkewajiban untuk berusaha mengetahui Tuhan, apakah mereka telah mengikuti hukum Ilahi atau tidak, meskipun Asy'ari percaya bahwa hal itu sebagai hasil dari mengikuti perintah-perintah *Syari'ah*, bahwa manusia diwajibkan untuk berusaha mengetahui Tuhan. Lebih dari satu abad, mazhab Asy'ariyah lebih populer hanya pada pengikut Syafi'i, sementara mazhab Maturidiyah dan begitu juga Tahawiyah terbatas penganutnya pada pengikut Hanafi.

Tetapi akhirnya mazhab Asy'ariyah yang lebih terkenal melibihi rival-rivalnya, berkat karya-karya pengikut Asy'ariyah, khususnya

al-Ghazali, meskipun tidak semua karya teologis al-Ghazali dapat dianggap bersifat Asy'ariyah. Mazhab ini tersebar luas di Persia dan wilayah dunia Islam bagian Timur seperti di Magrib, di mana ajaran-ajaran Asy'ariyah berpengaruh di Almohads, pendirinya Ibn Tumart, yang juga merupakan murid al-Ghazali.

Tokoh-tokoh mazhab Asy'ariyah belakangan atau orang-orang yang oleh Ibn Khaldun disebut teolog-teolog *via nova*,[9] membuka suatu babak baru dalam sejarah kalam dan memungkinkannya menyebar ke seluruh dunia Islam. Teolog-teolog belakangan ini (*muta'akhirrun*), termasuk Imam al-Haramayn al-Juwayni (w. 478/1085), penulis karya-karya klasik Asy'ariyah, *Kitab al-irsyad* (*The Book of Guidance*); muridnya Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (w. 505/1111), orang yang sangat terkenal di kalangan teolog Muslim di samping itu juga seorang tokoh dalam sejarah Sufisme, yang telah menulis sejumlah karya teologi, khususnya *al-Iqtisad fi'l-i'tiqad* (*The Just Mean in Bilief*), yang pada dasarnya merupakan karya khusus yang bersifat Asy'ariyah daripada karya-karyanya yang lain; dan Abu'l-Fath al-Syahristani (w. 548/1153), penulis *Niha'yah al-iqdam* (*The Extremity of Action atau Summa Philosophiae*).

Tokoh-tokoh Asy'ariyah belakangan, lebih bercorak filosofis pada abad-abad seterusnya, mencapai puncak perkembangannya melalui Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209), yang boleh jadi paling terpelajar di antara semua teolog Asy'ariyah.[10] Karyanya

---

[9] Ini adalah terjemahan *kalam muta'akhirin*, yang diberikan oleh G.C. Anawati dalam artikelnya tentang *kalam* (*New Encyclopedia of Religion* 8: 238).

[10] Ia benar-benar mengetahui filsafat Islam dan juga bidang medis, astronomi dan ilmu-ilmu "perlambang" (al-'Ulum al-gharibah atau khafiyyah). Lihat S.H. Nasr, "Fakhr al-Din al-Razi," dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, I: 642-56. Tentang teologi Islam belakangan, lihat juga Horten, *Die philosophischen Systeme*; J. van Ess, *Die Erkenntniss Lehre des 'Addudaddin al-Ici* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966); Gardet dan Anawati, *Introduction a la theologie musulmane I*: 76 dan seterusnya.

Syarh al-mawaqif (*Commentary upon the Stations*), komentarnya dibuat oleh Mir Sayyid Syarif al-Jurjani (w. 816/1413) dan teksnya dibuat oleh 'Adud al-Din al-Iji (w. 756/1355). Karya ini, yang menandai kembalinya puncak kalam secara filosofis, tetap diajarkan sampai hari ini dalam berbagai pusat studi atau pengajaran Islam, seperti al-Azhar, bersama-sama dengan karya Sa'ad al-Din al-Taftazani (w. 791/1389), yang menghadirkan suatu ajaran tantidangan tentang kalam yang ditujukan untuk melawan filsafat Islam, sementara terlihat dalam karya itu memang disiapkan untuk menghadapi isu-isu filsafat.

Patut pula dicatat teolog-teolog Asy'ariyah lain pada periode belakangan, misalnya, Muhammad al-Sanusi (w. 895/1490), yang secara singkat memimpin gerakan al-Sausiyah, yang tetap populer sampai hari ini; Jalal al-Din Dawani (w. 907/1501), seorang teolog sekaligus filosof, yang dikatakan memiliki cakupan Imam Syi'ah Dua Belas berakhir pada hidupnya; dan beberapa tokoh lain telah menyarikan dan memberikan komentar terhadap kajian ini selama beberapa abad. Tetapi puncak filsafat kalam Asy'ariyah bangkit pada IX/XV, dan beberapa penulis belakangan tetap merumuskan bagian-bagian penting dari ajaran gurunya yang terdahulu. Perkembangan paling penting dalam abad-abad belakangan ini adalah perkawinan Asy'ariyah dan Sufisme, yang telah didirikan di antara teolog Asy'ariyah, termasuk al-Sanusi.

Selama abad terakhir ini, beberapa ulasan teologi Asy'ariyah tetap ada dalam bentuk ringkasan dari masa lalunya, misalnya, buku *Jawharat al-tawhid* (*The Substance of Unitiy*) oleh al-Bajuri, salah seorang ulama Mesir abad XIII/XIX. Tetapi waktu itu sejumlah pemikir Sunni telah membuka suatu periode yang lebih modern dalam dunia Islam, dan beberapa di antaranya berusaha mencoba menyadarkan *kalam* sebagai jalan bagi penyegaran kembali pemikiran keagamaan Islam. Beberapa di antaranya seorang ulama modem yang sangat terkenal, Muhammad Abduh (w. 1323/1905) dalam karyanya *Risalat al-tawhid* (*The Treatise of Unitiy*), mengembangkan suatu "teologi baru" yang memberikan perhatian terbesar pada penggunaan nalar dan

membangkitkan kembali beberapa tesis Mu'tazilah. Apa yang ditempuh 'Abduh kemudian diikuti oleh ulama-ulama Mesir berikutnya, termasuk di dalamnya tokoh abad XIV/XX, Syeikh Mustafa 'Abd al-Raziq (w. 1366/1947), sama seperti 'Abduh, pernah menjabat sebagai rektor Universitas al-Azhar. Usaha yang sama untuk membuat suatu teologi modern juga dilakukan di India oleh beberapa pemikir modern terkenal Sayyid Ahmad Khan (w. 1316/1898) dan Syed Ameer Ali (w. 1347/1928). Begitu juga Muhammad Iqbal (w. 1357/1938), meskipun beliau lebih dikenal sebagai filosof dari pada teolog, namun dapat kita masukkan dalam kelompok ini –jika kita melihat dan mempertimbangkan karyanya *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Terhadap karya yang luas ini dan karya-karya yang mirip dan mereflesikan spiritualitas Islam adalah masalah lain. Meskipun seseorang bisa saja memandang tendensi-tendensi ini, seseorang bisa mengatakan dengan pasti bahwa refleksi mereka lebih *concern* untuk mempertahankan apologetik Islam dan sikap akomodasionis terhadap kemodernan daripada mengekspresikan spiritualitas Islam.

Pesan Teologi Asy'ariyah

Ketika seseorang merenungkan pesan teologi Asy'ariyah dan makna spiritualnya, orang menjadi sadar tentang pusat perhatian ajaran ini –yakni membawa Realitas Ilahi kepada kehidupan sehari-hari, dengan membuat intelegensi menjadi pelayan dari Kehendak Tuhan. Teologi ini juga mereduksi manusia kepada bagian keberadaannya yang berada dalam kepatuhan kepada Tuhan, sebab ia ditentukan oleh Tuhan. Tidak ada aspek-aspek kehidupan manusia yang berdiri bebas dengan kebebasan yang dianggap pasti baginya oleh Tuhan, dengan kebaikan dirinya yang diciptakan dalam "bentuk-Nya" dan sebagai suatu ciptaan ia adalah pusat refleksi Nama-Nama dan Sifat Ilahi.

Kemahakuasaan (pada ajaran Asy'ariyah), dalam prakteknya menyangkal semua kapasitas jiwa manusia untuk memahami motivasi–motivasi Ilahi, dan menyerahkan intelegensi kita semata-mata kepada Wahyu. Hal ini memiliki fungsi sugesti bahwa segala sesuatu "hanyalah Tuhan sendiri yang mengetahui." Tetapi Kemahakuasaan ini melakukan secara serampangan *ab extra* dan melupakan bahwa, jika Kemahakuasaan adalah sungguh-sungguh Tuhan Yang Pemikir, kemudian Dia juga Pemikir dalam diri kita dan dalam intelek murni atau inspirasi... Tetapi Asy'ariyah berpikir hanya pada satu hal, yakni membuat keleluasaan pada Tuhan hadir secara nyata di dunia ini. Itu adalah realitas sempurna dalam kehadirannya bagi rata-rata manusia melalui kehendak ini dan bukan melalui Intelek. Konsekuensi dari itu adalah bahwa kehendak harus menerima kejutan-kejutan ini, baik penghancuran atau pengampunan, yang memberikan secara tepat bagi semua tetapi hal itu tak lebih dari suatu

kemahakuasaan yang buta.[11]

Voluntarisme Asy'ariyah atau paham Kemahakuasaan memiliki sebuah aspek positif, meskipun melawan kebebasan dan realitas intelegensi manusia dan kedap terhadap Sifat-Sifat Tuhan, yakni Ketuhanan murni, sementara menekankan kepada Kehendak-Nya. Voluntarisme menekankan kehadiran Tuhan dalam hari demi hari kehidupan manusia serta penonjolan pada Kehenda-Nya dalam perputaran dunia yang mengepung manusia. Untuk mencapai akhir ini secara penuh, Asy'ariyah telah menempatkan, apa yang sebelumnya dapat disebutkan atomisme atau okasionalisme. Paham ini menurunkan fenomena dunia menjadi ketiadaan dan mempertahankan bahwa dunia ditiadakan dan diciptakan kembali pada setiap saat peristiwa dengan penonjolan dominasi Kehendak Ilahi di atas segala sesuatu dan semua peristiwa.

Doktrin atomisme ini, yang berdiri melawan pandangan metafisikawan, filosof dan ilmuwan Islam, dalam ketika yang sama berada dalam perlawanan total terhadap sains modern, yang sejak terjadi revolusi sains hanya menerima "penyebab horisontal" dan menyangkal semua "penyebab vertikal," dalam menjelaskan fenomena sesuatu. Secara kontras Asy'ariyah menyangkal semua sebab horisontal dan telah membantu menciptakan suatu keraguan di mana sains sekuler seperti pada abad XVII, yang tidak mungkin dapat meletakkan pijakan.

Singkatnya, maksud doktrin ini –atomisme atau okasionalisme, mengingatkan pada kita bahwa secara terus-menerus Tuhan hadir dan aktif dalam segala sesuatu, dan memberikan sugesti pada kita bahwa dunia ini hanya akan dilanda *cheos,* jika tanpa kehadiran Ilahi. Menghargai cara ini, atomisme Asy'ariyah adalah suatu pengingat tentang kehadiran Ilahi, atau suatu pengantar pada transendensi yang mengagumkan. Seseorang boleh mengatakan demikian, untuk kehidupan sehari-hari.

---

[11] F. Schuon, *Christianity/Islam*, hal. 221.

Manusia harus merasa bahwa keimanan adalah sesuatu di luar takaran logika dan ia harus dilihat sebagai sesuatu dalam term Ilahi, sama sekali tidak dalam lingkup duniawi ini. Keimanan tidaklah suatu pemikiran natural, tetapi pembenaran "supranatural." Walaupun kebenaran ini kelihatan absurd bagi orang-orang kafir, yang hanya mengikuti batas-batas proses pemikiran natural.

Menurut perspektif ini, orang kafir berpikir dalam suatu hubungan horizontal menurut "jalan sempit yang lurus." Transparansi Ilahi pada segala sesuatu di bumi, ketika penyebab Ilahi ini berada di setiap tempat dan sejak la sendirian benar-benar hadir, menganugerahkan di atas kepercayaan seseorang suatu misteri sakramental yang nyata. Pendeknya sebuah elemen yang mengagumkan, yang membuat orang beriman menjadi tanda bagi kekuatan supranatural.

Dari sudut pandang metafisika, hal ini merupakan suatu kemewahan yang tidak perlu, ketika intelek telah memiliki sumber daya lain daripada absurditas yang saleh. Tetapi dari sudut pandang teologis atomisme Asy'ariyah menandakan suatu kemenangan yang pasti. Pendeknya, jika orang tidak beriman dalam bentuk sainstisme ateis, yang hanya mengakui sebab-sebab secara fisik dan menolak sebab transendental yang bekerja di dalamnya, Asy'ariyah telah menjawab dalam caranya yang radikal, dengan menyangkal sebab-sebab fisik. Atomisme Asy'ariyah seperti operasi pembedahan atau sebuah perang preventif. Renaisans secara pasti tidak akan dapat menuntaskan sebuah iklim Asy'ariyah.[12]

Atomisme Asy'ariyah juga memiliki suatu makna metafisika di belakang teologinya yang umum. Padanya ada kontinuitas dan diskontinuitas sekaligus, antara prinsip Ilahi dan manifestasi-manifestasinya. Asy'ariyah menekankan diskontinuitas ini, meskipun filosof-filosof Muslim secara umum menekankan

---

[12] Ibid., hal. 220-21.

kontinuitas. Diskontinuitas di sini tidak hanya pada maknanya secara kosmologis, atomisme Asy'ariyah juga merefleksikan di atas level realitas kosmik, diskontinuitas antara Prinsip Suprame sebagai Di Belakang Wujud dan Wujud sebagai Prinsip yang dekat dengan realitas kosmik.

Atomisme Asy'ariyah juga menggaungkan di atas level teologis sebuah diskontinuitas, atau atomisme ini telah diperlihatkan dalam bahasa Arab itu sendiri, di dalam orang mengamati suatu lompatan intuitif dari sebuah ide kepada ide lain, atau kejadian dari subyek ke predikat. Sementara bahasa-bahasa Indo-Eropa memiliki sebuah plastisitas dan "terus mengalir," yang direfleksikan juga dalam penjelasan-penjelasan metafisik, bagi orang yang berpikir seperi dalam perspektif bahasa-bahasa itu.

Sebuah penjelasan metafisik dalam bahasa Arab oleh seorang gnostik Arab, seperti Ibn 'Arabi, adalah laksana sebuah rentetan ledakan cahaya diskontinu yang memancar di puncak gunung. Sementara itu –membutuhkan suatu contoh di dalam benteng Islam, metafisikawan Persia seperti Mulla Sadra, menghadirkan penjelasan yang lebih sistematis dan mengalir tentang metafisika, bagaikan menuangkan madu dari sebuah guci.

Patut diingat kembali bahwa, meskipun atomisme ini "anti intelektualisme," teologi Asy'ariyah tidak hanya menyebar dalam dunia Sunni tetapi juga berkombinasi dalam lingkungan utama Sufisme. Intinya menempatkan gnosis, yakni pengetahuan iluminatif yang diaktualisasikan dengan bantuan wahyu, melalui intelek imanen yang simbulnya adalah hati. Seseorang membutuhkan hanya pikiran al-Ghazali, yang lebih responsible daripada tokoh lain, untuk menyebarkan Asy'ariyah melebihi batas-batas awalnya di Arab Timur. Meskipun, sebagaimana telah disebutkan, tidak semua karya teologisnya memiliki ciri-ciri Asy'ariyah. Teolog besar ini tidak hanya seorang Sufi yang terkenal, tetapi juga seorang yang telah menulis berlembar-lembar halaman dengan pusat perhatian pada inteleksi, melalui hati dan menanamkan *al-ma'rifah* atau Pengetahuan Ilahi.

Beberapa tokoh Sufi belakangan, termasuk beberapa tokoh penting Sufisme Afrika Utara, telah memadukan antara Asy'ariyah dengan Sufisme. Walaupun demikian, beberapa guru Sufi yang lain dan penulis-penulis gnosis Islam berdiri melawan Asy'ariyah. Mereka mencela secara keras, seperti yang dilakukan para filosof Muslim, yang dalam abad-abad belakangan ini tidak percaya bahwa Asy'ariyah memiliki persyaratan intelektual yang diperlukan, untuk menjawab persoalan Nama-Nama dan Sifat Tuhan atau problem-problem lain yang berkaitan dengan *theologia* dalam pengertiannya yang asli.

Asy'ariyah, sementara tidak berhenti melawan, baik terhadap filosof Muslim maupun Sufi metafisik, tidak pernah melibatkan diri untuk membahas tentang dasar-dasar filsafat dan isu-isu metafisika, yang berhubungan dengan musuhnya. Penjelasan-penjelasan mazhab Asy'ariyah belakangan dengan persoalan-persoalan wujud dan non wujud, wajib dan kemungkinan, hubungan antara satu dengan jamak, substansi dan aksiden – yang kesemuanya itu telah dijelaskan juga oleh filosof-filosof Muslim. Pembahasan Asy'ariyah tentang Pengetahuan Ilahi, juga telah dijelaskan dalam karya-karya Sufisme teoritik, seperti Ibn 'Arabi dan Sadr al-Din al-Qunawi. Kenyataannya, Asy'ariyah menjadi salah satu di antara ajaran-ajaran pemikiran Islam yang besar, bersaing dengan para teosof dan gnosis, yang berhubungan langsung dengan masalah-masalah spiritual.

Mazhab Asy'ariyah tidak pernah menyediakan suatu pertahanan rasional tentang ajaran-ajaran keimanan dan membuat suatu iklim, di mana kebenaran agama adalah nyata dan kehendak perintah Tuhan yang *supreme*. Karena itu barangsiapa yang ingin mengetahui Tuhan sebaik menurut kehendak-Nya, Asy'ariyah nampak sebagi rintangan atau "dinding kota" Pengetahuan Ilahi. Ia melindungi kota ini dan seseorang harus melampauinya agar dapat menjangkau harta yang tersembunyi dalam kota itu sendiri. Kota ini, yang Nabi saw., sendiri menjadi acuannya, ketika beliau bersabda: "Aku adalah kota ilmu dan 'Ali adalah pintu gerbangnya."

Teologi Syi'ah

Di samping teologi Sunni, dalam Islam juga berkembang ajaran teologi lain, yang diasosiasikan dengan Ismailiyah dan Syi'ah Dua Belas Imam. Sejauh berkenaan dengan Zaydiyah, ajaran ketiga mazhab Syi'ah, mereka telah mengambil sedikit atau banyak dari teologi Mu'tazilah. Lama setelah itu teologi ini musnah sebagai ajaran pemikiran yang patut dicatat di berbagai wilayah dunia Islam.

Pemikiran Isma'iliyah, baik filsafat maupun gnosis, dikembangkan secara sistematis dalam sejarah Islam dan satu sama lain tetap berdekatan. Beberapa pemikir generasi awal Isma'ili antara lain, Hamid al-Din al-Kirmani (w. 408/1017) dan Nasir-i Khusraw (w. antara 465/1027 dan 407/1077), keduanya lebih merupakan seorang filosof daripada teolog. Pemikir lain, termasuk Abu Hatim al-Razi (w. 322/933) dan al-Mu'ayyid bi'Llah al-Syirazi (w. 470/1077), lebih merupakan teolog daripada filosof. Tetapi kedua kelompok ini sama-sama berhubungan dengan tema besar pemikiran Isma'iliyah, seperti status meta ontologis "tak dapat diketahuinya" Tuhan atau *Deus abscontitus*, pola dasar Adam, hubungan antara fungsi kenabian (*nubuwah*) dengan kekuasaan inisiatik (*wilayah*) dan ungkapan-ungkapan esoterik (*ta'wil*).[13]

---

[13] Beberapa gagasan tersebut dijelaskan oleh A. Nanji dalam artikelnya "Isma'ilism" dalam volume sebelumnya ensiklopedi ini (*World spirituality* 19; peny.) tentang, Islamic Spirituality: Foundations (ed. S.H. Nasr; *World Spirituality* 19; New York Crossroad, 1987) hal. 179-98. Lihat juga H. Corbin (dengan S.H. Nasr dan O. Yahya) *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gillimard, 1964) hal. 110 dan seterusnya.

Teologi Syi'ah Dua Belas Imam, bagaimanapun, dikembangkan paling akhir. Perhatian awal pemikir-pemikir Syi'ah Dua Belas Imam lebih banyak ke Hadits, tafsir Al-Qur'an dan jurisprudensi, meskipun beberapa pemikir Syi'ah awal, termasuk Syeikh al-Mufid (w. 413/1022), juga dipandang sebagai teolog. Barulah pada abad VII/XIII penjelasan sistematis yang pertama *kalam* Syi'ah Dua Belas Imam ditulis oleh seseorang yang lebih dikenal sebagai matematikawan dan filosof, Natsir al-Din al-Tusi (w. 672/1273).

Hal ini barangkali untuk memudahkan saja dalam sejarah, di mana teks-teks besar teologi suatu komunitas keagamaan biasanya disusun oleh ilmuwan di bawah perintah atau pengawasan Natsir al-Din. Karya al-Tusi diberi judul *Tajrid al-I'tiqad* (*Catharsis of Doctrines*), yang secara cepat menjadi teks standar teologi dan lebih dari seratus tafsir atau komentar (*syarh*) tentangnya telah ditulis sebelum abad ini. *Syarh* yang patut dicatat adalah *Kasyf al-murad* (*The Unveiling of the Desired*) oleh Jamal al-Din "Allamah al-Hilli (w. 726/1326), yang terkenal sebagai teolog Syi'ah setelah Tusi.

Dalam mengkaji karya besar ini, seseorang dapat melihat secara jelas bagaimana *kalam* mazhab Syi'ah Dua Belas Imam berbeda perhatiannya dibandingkan dengan *kalam* Asy'ariyah. Karya ini dimulai dengan pembahasan tentang keberadaan dan ketiadaan, serta cara dan tingkat keberadaan. Teologi ini mengembangkan ontologi yang rinci, mengingatkan seseorang lebih pada ontologi Ibnu Sina daripada atomisme Asy'ariyah.[14]

Karya ini kemudian beralih kepada suatu pembahasan tentang kuiditas atau esensi, yang merupakan penyusun dari keberadaan. Akhirnya bagian pertama dari karya ini kembali kepada persoalan sebab dan akibat dan pembahasan tentang tema

---

[14] Lihat *Kasyf al-murad fi syarh tajrid al-i'tiqad*, terj. Dan komentar terhadap

kausalitas secara umum. Lagi, dalam masalah mendasar ini, karya ini menegaskan kausalitas horizontal yang nyata dan secara langsung melawan pandangan Asy'ariyah.

Bagian kedua (*maqsad*) karya ini kembali membahas tentang substansi dan aksiden. Sekali lagi berlawanan dengan Asy'ariyah, *Tajrid* menolak semua bentuk atomisme dan mengikuti Ibnu Sina, bahwa sebuah tubuh dapat dibedakan *ad infinitum* secara potensial tetapi bahwa setiap pembedaan tidak harus diaktualisasikan. Tusi juga menegaskan realitas substansial yang bebas dari semua potensialitas dan belitan, dalam suatu keadaan dan abadi. Substansi-substansi ini termasuk, baik intelek (*al-'aql*) maupun jiwa manusia (*nafs*), yang bagi teologi Syi'ah adalah suatu substansi abadi dan tidak dapat binasa seperti konfigurasi atom-atom dalam teologi Asy'ariyah. Asy'ariyah tidak menerima pandangan tentang suatu realitas jiwa yang independen dari tubuh, tetapi percaya bahwa jiwa diciptakan kembali oleh Tuhan pada hari kemudian bersamaan dengan penghidupan kembali tubuh.

Hanya pada bagian ketiga Tusi membahas isu-isu teologis secara tuntas, yang berbeda dengan metafisika umum, yang ia letakkan dalam dua bagian pertama buku ini. Dalam bagian ketiga, empat dan lima, ia kembali kepada Tuhan, kenabian dan keimanan secara respektif (berturut-turut), berhubungan dengan doktrin-doktrin Islam secara umum dan kembali ke doktrin-doktrin Syi'ah tentang Imamah secara khusus dalam bagian kelima.

Akhirnya pada bagian keenam dan terakhir, ia membahas pernyataan-pernyataan eskatologis (*al-ma'ad*, tentang hari

---

Abu 'l Hasan Sya'rani (Tehran: Kitab furusyi-yi islamiyyah, 1351 A.H. solar). Tentang teologi Syi'ah, khususnya periode yang lebih awal sebelum disismatisir oleh Tusi, lihat W. Madelung, *Religion School and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprents, 1985) VII-XV.

kiamat), menjelaskan baik makna metafisika maupun pesan-pesan teologis dan simbol khusus Islam dalam penjelasan yang kompleks tentang realitas-realitas hidup sesudah mati. Cara menjelaskan realitas eskatologis ini menjadi suatu model bagi penjelasan belakangan dan banyak teolog dan filosof mulai membedakan antara *al-ilahiyat bi ma'na'l-'amm* (metafisika dalam pengertiannya yang umum, berhubungan dengan dua bagian pertama karya ini) dan *al-ilahiyat bi ma'na 'l-khas* (teologi yang berhubungan dengan Sifat-Sifat Tuhan, kenabian dan masalah-masalah keagamaan secara khusus).

Dari masa Tusi sampai periode Safawid dalam abad X/XVI sejumlah ulama Syi'ah muncul, beberapa di antaranya, seperti Sayyid Haydar 'Amuli (w. setelah 787/1385), juga seorang Sufi. Ulama-ulama yang lain, termasuk Jalal al-Din Damawi semula seorang teolog Sunni dan belakangan kembali ke Syi'ah, yang sekaligus seorang teolog dan filosof. Selama periode Safawid filsafat Islam diasosiasikan dengan ajaran Isfahan, jauh melebihi *kalam*.

Tetapi cukup kuat, selama bagian akhir pemerintahan Safawid, kalangan terpelajar yang lebih terkenal dari filosof-filosof Safawid, Sadr al-Din Syirazi (w. 1050/1640), Mula Muhsin Fayd Kasyani (w. 1091/1680) dan 'Abd al-Razzaq Lahiji (w. 1071/1660) adalah lebih sebagai ulama *kalam* daripada filosof. Hal ini benar posisinya pada Lahiji, penulis *Gauhar-murad* (*The Sought Jewel*) dan *Kitab al-masyariq* (*The Book of Orient*), dua buku ini memuat teks kalam yang sangat penting tentang *kalam* Syi'ah. Tradisi ini diteruskan ke dinasti Qajar dan juga Pahlevi, tetapi gelanggang utama pemikiran Syi'ah didominasi lebih banyak oleh filosof atau teosof (*hikmah*) di satu pihak dan ilmu prinsip-prinsip jurisprudensi (*'ilm al-usul*) pada pihak lain, bukan membahas jurisprudensi itu sendiri.

Untuk memehami secara penuh kalam Syi'ah belakangan, adalah penting untuk kembali, tidak saja pada teks-teks teologi (mengikuti tradisi Tusi), tetapi juga pada karya-karya besar teosofi (*al-hikmah al-ilahiyah*). Teosofi berhubungan dengan

masalah-masalah teologi dan klaim untuk memiliki makna intelektual yang penting untuk berhubungan dengan problem-problem ini, lebih dari apa yang dilakukan oleh *mutakallimun* itu sendiri.[*]

Bab 2
Filsafat

Seyyed Hossein Nasr

Filsafat Paripatetik

Dalam perspektif Islam, intelek (*al-'aql*) dan spirit (*al-ruh*), memiliki hubungan yang sangat dekat dan merupakan dua muka dari realitas yang sama. Spiritual Islam dapat diilhami oleh intelektual, yang secara tradisional dipahami dan mereka *concern* dengan intelek dalam khasanah kultur Islam. Mereka yang memperhatikan dunia spiritual membentuk paguyuban tunggal, disertai tarik-menarik yang sangat dalam antara satu sama lain.

Kenyataan demikian ini secara pasti benar bagi para filosof Islam, yang dianggap kebanyakan sarjana Barat sebagai elemen-elemen anti intelektual, menjadi periferal dan berada di luar arus intelektual Islam. Kenyataannya, bagaimanapun, filsafat Islam merupakan suatu komponen penting tradisi intelektual Islam dan para filosof Muslim memiliki spiritual yang sama sebagaimana gnostik (*'urafa'*) di antara para Sufi. Lebih dari itu, filsafat Islam telah memainkan suatu peranan penting dalam perkembangan *kalam*, tidak sperti ilmu-ilmu Islam lain, seperti matematika, astronomi dan medis yang dapat diberi inspirasi oleh filsafat Islam, melalui sejarahnya.[1]

Untuk memahami filsafat Islam, perlu meninjau pandangan Barat secara umum, yang menganggap bahwa filsafat Islam dimulai dengan al-Kindi dan berakhir dengan Ibn Rusyd (Averroes), dengan Ibnu Khaldun yang mewakili suatu catatan tambahan yang menarik.[2]

---

[1] Kita telah mengelaborasi masalah tersebut di tempat lain, hubungannya dengan makna filsafat Islam dalam Islam. Lihat S.H. Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam," *Studia Islamica* 36 (1973) hal. 57-80.

[2] Pandangan semacam ini tetap bertahan sejak filosof-filosof Latin sampai kerangka karja karya-karya modern tentang filsafat Islam, termasuk buku-

Lebih dari itu seseorang harus mengetahui filsafat ini bersifat Islami dan bukannya filsafat Arab, meskipun beberapa di antaranya yang cukup besar, seperti al-Kindi dan Ibn Rusyd berkebangsaan Arab. Tetapi, sebagian besar atau umumnya, termasuk Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Sadra berkebangsaan Persia. Khususnya pada abad-abad belakangan, arus utama filsafat Islam adalah Persia dan wilayah dunia Islam lain yang berdekatan, seperti India, yang memiliki rantai budaya dengan Persia. Filsafat ini juga bersifat Islam, tidak hanya karena masyarakat Muslim yang berbeda yang mengusahakannya, tetapi ia berhubungan dengan akar, konsep dominan dan pandangan dunia yang dipengaruhi wahyu Islam. Begitu juga halnya bentuk jiwa dan ruh tokoh-tokoh intelektual, yang mengembangkan filsafat ini.

Beberapa tokoh dalam dunia Islam menulis sejumlah karya tentang filsafat, misalnya Muhammad Ibn Zakariya' al-Razi (w. 302/932), tetapi filsafat mereka bukanlah Islami. Dalam pengertian ini, ada hubungannya dengan prinsip-prinsipnya terhadap wahyu Islam dan fungsi dalam suatu dunia, yang mana bayangan wahyu sebagai realitas buta terhadap horizon ini.

Tradisi utama filsafat dari al-Kindi, al-Farabi sampai pada Syah Wali Allah dari Delhi dan Sabziwari, bagaimanapun, adalah Islami. Dalam hal ini filsafat dihubungkan secara integral pada prinsip-prinsip wahyu Islam dan suatu bagian organik dari alam

---

buku klasik karangan S. Munk, T. De Boer, G. Quadri dan masih banyak lagi yang lainnya. Juga banyak penulis baru yang luas dan mendalam pengetahuannya seperti H. Wolfson, yang tertarik khususnya pada filsafat Islam awal. Begitu juga dengan karya-karya yang berhubungan dengan sejarah filsafat modern –apa yang mereka khususkan dalam abad-abad pertengahan, seperti dalam hal ini E. Gilson, atau penjelasan filsafat Barat secara luas, seperti F. Coplestone, B. Russell dan lain-lain. Karya tersebut biasanya memiliki bab kecil tentang "filsafat Arab" untuk melengkapi *missing link* antara filsafat kuno dan skolastisisme Latin, tetapi tidak tertarik pada filsafat Islam itu sendiri.

intelektual Islam.[3] Lebih dari itu, tradisi filsafat ini tidaklah mati pada abad VIII yang lalu, dengan berakhirnya era Ibn Rusyd, tetapi terus berlanjut sebagai tradisi yang hidup hingga hari ini.[4]

Untuk memahami spiritualitas Islam secara penuh, seseorang

---

[3] Sarjana Pakistan dan India tertentu secara tegas membedakan antara Muslim dan Islam. Yang pertama memperhatikan apa saja yang dibuat atau diolah oleh orang-orang Muslim, sekalipun tidak berhubungan dengan agama Islam dan yang belakangan memperhatikan apa yang berhubungan langsung dengan wahyu Islam. Mereka kemudian menganggap filsafat Islam sebagai filsafat Muslim. Sekalipun pembedaan ini antara Muslim dan Islam ini dapat diterima, sebagian besar filsafat yang diolah orang-orang Muslim harus disebut Islam daripada Muslim. Sebab, apa saja yang dihasilkan ini pada mulanya, persoalan-persoaln filsafat ini disarikan dan diintegrasikan ke dalam dunia intelektual Islam, jika istilah dunia ini dimengerti dalam totalitas pengertiannya yang luas dan mendalam, tidak hanya dalam cara sektarian atau dari suatu titik pandang juridikal secara murni.

[4] Pada awal abad ini, secara bertahap sejumlah karya mulai mencurahkan perhatian terhadap filsafat Islam post Ibn Rusydian, sebagaimana terlihat dalam karya-karya M. Horten, seperti *Die philosophischen Ansuchen von Razi und Tusi* (Bonn: Hanstein, 1910) dan karyanya tentang Mulla Sadra. Lihat juga karya terkenal M. Iqbal yang lebih awal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac, 19080. Tetapi karya-karya tersebut tidak lengkap dan seringkali terdapat kesalahan-kesalahan yang mencolok. Setelah Perang Dunia II terdapat karya-karya rintisan H. Corbin, yang diikuti penulis-penulis lain seperti S.H. Nasr dan T. Izutsu. Filsafat Islam secara bertahap menjadi terkenal di Barat, meskipun hingga dewasa ini masih terdapat kesalahan, pembatasan filsafat Islam fase pertama perkembangannya sampai pada Ibn Rusyd, di berbagai tempat.
Berhubungan dengan Corbin dan maknanya sebagai sarjana ahli pemikiran Islam, lihat *Melanges Offerts a Herry Corbin*, ed. S.H. Nasr (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy and Tehran University, 1977); dan *L'Herne-Henry* Corbin (Paris: Edition de l'Herne, 1981). Lihat juga H. Corbin, *En Islam iranien* (4 vol.; Paris: Gillimard, 1971-72; idem (dengan S.H. Nasr dan O. Yahya), *Historire de la philosophie islamique*; S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, NY.: Caravan Books, 1975) dan beberapa esai tentang filsafat Islam belakangan dalam *History of Muslim Philosopy*, ed. M.M. Syarif. T. Izutzu telah mencurahkan sejumlah kajianpenting tentang Sabsiwari dan Mirza Mahdi Astiyani; lihat misalnya

harus memperoleh tambahan sejumlah pengetahuan tentang tradisi filsafat ini secara luas, yang dapat disebut dengan "filsafat kenabian."[5] Meskipun, tentunya, mendiskusikan tradisi ini secara penuh memerlukan suatu bagian dan terletak di luar lingkup yang terpisah, tentang suatu ensiklopedi spiritual dan bukan filsafat.

Ajaran filsafat yang dikenal secara baik sebagai *masysya'i* atau filsafat paripatetik adalah sintesis ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme dan Neoplatonisme, baik Atenian maupun Aleksandrean. Ajaran ini dimunculkan pada abad III/IX dalam iklim intelektual yang kaya di Bagdad oleh Abu Yaqub al-Kindi (w. 260/873). Ia juga disebut filosof berkebangsaan Arab, yang banyak karyanya dan juga telah menyusun lebih dari dua ratus penjelasan secara rinci, dalam kaitannya antara sains dan filsafat. Hal ini menandakan sebuah kecenderungan yang mencirikan kelompok Muslim bijak, yang merupakan filosof-saintis dan bukan hanya filosof-filosof.[6]

Perhatian utamanya adalah menemukan kebenaran, di manapun ia berada. Dalam sebuah pernyataan yang terkenal

---

The Metaphisics of Sabsivari (Delmar NY., Caravan Books, 1977). M. Fakhry dalam karyanya *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), mencurahkan beberapa halaman untuk filsafat Islam belakangan, tetapi sebagian besar dari karya ini mengikuti model-model kesarjanaan Barat yang lebih awal tentang filsafat Islam.
Adalah menarik untuk dicatat bahwa karya penting berbahasa Spanyol oleh M. Cruz Hernandes (*Historia del pensamiento en el mundo islamico* [2 vol.; Madrid: Alianza Editorial, 1981]) memberikan perhatian yang serius pada filsafat Islam belakangan dan karya Corbin *Histoire de la philosophies Islamique*, yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa Eropa yang penting, juga ke bahasa Inggris.

[5] Istilah *philosophy prophetique* digunakan secara sangat tepat oleh Corbin untuk melukiskan filsafat Islam, yang manfaatnya dalam suatu dunia yang didominasi oleh kehadiran kitab wahyu, yang tidak hanya menjadi sumber hukum dan etika agama, tetapi juga sumber pengetahuan dan berarti suatu akses menuju kebenaran.

[6] Lihat S.H Nasr, *Three Muslim Sages*, bagian I.

dan sering diulang-ulang selama beberapa abad, yang mencirikan semua filsafat Islam, ia berkata:

> Kita tidak akan pernah malu mengakui kebenaran dan mengambilnya dari sumber manapun ia datang bagi kita. Sekalipun ia dibawa generasi baru maupun orang asing. Bagi mereka yang mencari kebenaran tidak ada nilai yang lebih tinggi daripada kebenaran itu sendiri. Kebenaran tidak pernah merendahkan atau merendahkan dirinya yang mencapainya. Tetapi baginya adalah penghormatan dan penghargaan.[7]

Inilah konsep universal tentang (pencapaian) kebenaran, yang selalu dicirikan filsafat Islam. Sebuah kebenaran, bagaimanapun tidaklah dibatasi oleh keterbatasan-keterbatasan penalaran. Lebih dari itu kebenaran yang tidak dapat dibatasi, bisa dijangkau oleh intelek. Seperti ditegaskan oleh al-Kindi, juga filosof-filosof Islam yang lain, membedakan secara jelas tentang penalaran sebagai fakultas-fakultas pikiran. Intelek ini seperti instrumen wahyu batin (*inner revelation*), sebagaimana wahyu makrokosmik memberikan sebuah kader secara obyektif.

Para filosof Muslim menganggap bahwa panggilan kebenaran menjadi panggilan tertinggi filsafat, tetapi hal itu tidak berarti ketundukan wahyu kepada penalaran, seperti pendapat beberapa orang. Lebih tepatnya hal itu harus diartikan, mencapai puncak kebenaran wahyu, melalui penggunaan intelek. Di mana, dalam manifestasi makrokosmiknya biasanya diidentifikasikan sebagai malaikat pembawa wahyu, Jibril, yang menjadi sarana bagi wahyu itu sendiri. Penjelasan al-Kindi tentang intelek dikenal

---

[7] Diterjemahkan oleh R. Walzar dalam karyanya "Islamic Philosophy," *dalam The History of Philosophy, Eastern and Western*, ed. S. Radhakrishnan (London: Allen & Unwin, 1953) 2: 132.

sebagai *De Intelellectu* dalam Latin Barat, menambahkan makna bahwa doktrin tentang intelek telah dimiliki oleh filosof-filosof Muslim dan juga sarjana-sarjana Latin.

Al-Kindi juga tertarik secara intens tentang hubungan antara agama dan filsafat atau keimanan dan penalaran. Dalam klasifikasinya tentang sains, ia mengupayakan harmoni antara pengetahuan Ilahi dengan pengetahuan (umumnya), dan telah menulis bagian pertama dalam sejarah panjang hubungan antara keyakinan dan penalaran, yang menempati posisi penting dan menjadi perhatian semua filosof Muslim milenium berikutnya. Al-Kindi juga merekayasa terminologi filsafat bahasa Arab, yang segera menjadi sarana penting mengekspresikan filsafat Islam. Banyak terjemahan karya-karya filsafat Yunani dibuat di Bagdad selama hidupnya. Kenyataannya, dia mengetahui beberapa penerjemah dan filosof yang dikatakan bahwa ringkasan *Enneads* karya Plotinus, yang kemudian dikenal di kalangan Muslim sebagai *Theology of Aristotle*, diterjemahkan untuknya oleh Ibn al-Na'imah al-Himsi.

Dalam beberapa kasus, satu kemajuan besar bagi al-Kindi adalah kemampuannya membentuk bahasa Arab sebagai sarana mengekspresikan filsafat, seperti terlihat dalam karyanya yang terkenal *Fi'l falsafah al-Ula* (*On Metaphysics*). Meskipun beberapa terminologi yang digunakannya telah ditolak oleh filosof-filosof belakangan, yang menulis dalam bahasa Arab, ia mengingatkan kita akan seorang pioner dalam pembentukan *vocabulary* bahasa Arab secara filosofis dan bapak filosof Islam. Ia adalah seorang Muslim saleh pertama yang mengetahui filsafat Graco-Alexandria secara baik dan mencoba membangun suatu sistem filsafat, yang kemudian diintegrasikan ke dalam pandangan dunia Islam dengan penekanannya pada Keesaan Tuhan dan realitas wahyu.

Murid-murid al-Kindi yang terdekat secara umum adalah ilmuwan dan penerusnya yang sesungguhnya sebagai tokoh besar awal filsafat paripatetik (*masysya'i*) tidak muncul, selama satu generasi berikutnya di Khurasan. Ia adalah Abu Nasr Al-Farabi (w. 339/950), yang lahir dan tumbuh di Farab, di Asia

Tengah, dengan latar belakang keluarga Turki dan hidup dalam budaya rakyat Persia. Ia sudah menjadi filosof yang terkenal, ketika singgah di Bagdad dan dalam hidupnya hanya sekali melakukan migrasi menuju barat untuk tinggal di Damaskus, di mana ia menghabiskan sisa hidupnya. Sekaligus ahli logika, musisi, metafisikawan dan pemikir politik, al-Farabi memformulasikan filsafat paripatetik dalam bentuknya dan meletakkannya ke dalam sejarah Islam mutakhir.

Al-Farabi menunjukkan bentuk kehidupan spiritual dalam usianya yang masih sangat muda dan mempraktekkan kehidupan Sufi. Ia juga ahli teori musik terbesar dalam Islam dan komponis beberapa irama musik, yang masih dapat didendangkan dan didengarkan dalam khasanah lagu-lagu Sufi musik di India. Lebih dari itu, ia adalah seorang ahli logika yang amat tajam, yang telah memberikan komentar terhadap semua logika Aristoteles. Ia juga menyusun *Fi ihsa' al-'ulum* (*On the Enumeration of the Science*), yang mengklasifikasi dan mengkategorikan filsafat Islam. Karyanya ini memberikan pengaruh yang sangat besar dalam pemikiran filsafat Islam lebih lanjut. Di Barat karya ini dikenal dengan *De Scientiis*.

Al-Farabi dalam kenyataannya menjadi terkenal sebagai Guru *Kedua (al-mu'allim al-tsani)*, bukan karena mengajar filsafat atau sains, tetapi ia adalah yang pertama menyebutkan dan menggambarkan sains secara jelas dalam konteksnya dengan peradaban Islam, seperti Aristoteles (guru pertama), bagi ilmu-ilmu Yunani.[8]

Al-Farabi mengenal secara baik Aristoteles dan kenyataannya telah menulis sejumlah komentar pada tulisan-tulisan logika

[8] Gelar "guru" (*muallim*) yang juga digunakan belakangan oleh Thomas Aquinas dan para Skolastik yang lain, asal mulanya tidak dari Yunani. Istilah ini berasal dari Islam dengan mengacu pada konteks ini untuk menegaskan dan mengklasifikasi sains-sains tersebut. Lihat S.H. Nasr, "*Why was al-Farabi called the Second Theacher?*" Terj. M. Amin Razavi, *Islamic Culture* 59/4 (1985) 357-64.

Stagirit, dan juga pada karya-karya kosmologisnya. Komentar al-Farabi tentang *Metaphysics* telah menunjukkan suatu pengaruh yang besar pada Ibnu Sina. Tetapi al-Farabi tidak tertarik sedemikian jauh dalam Aristotelianisme, seperti pemaduan ajaran-ajaran Aristoteles, Plato, dan Neoplatonik ke dalam perspektif Islam secara universal. Usaha intelektual ini nampak dalam sebagian besar karyanya, *Kitab al-jam' bayn ra'yay al-hakamayn Aflatun al-ilahi wa Aristu* (*The Book of Accord Between the Idea of the Devine Plato and Aristotle*).

Al-Farabi juga merupakan seorang pendiri filsafat politik Islam, yang mencoba mengharmoniskan idea filosof rajanya Plato dengan ide kenabian dalam tradisi-tradisi monoteistik. Karya besarnya, *Kitab ara' ahl al-madinat al-fadilah* (*The Book of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City*), memberikan pengaruh tidak hanya kepada pemikir filsafat politik seperti Ibn Rusyd tetapi juga *mutakallimun*. Karya besar ini ditambahkan dengan beberapa karya pada filsafat praktis dan etika, termasuk *Kitab taksil al-sa'adah* (*The Book of the Attainment of Happiness*), mengukuhkan al-Farabi sekali lagi dan bagi semua, sebagai penulis utama dalam memberikan pengaruh filsafat ini dalam Islam.

Dari titik pandang spiritual, *Fusus al-hikmah* (*Bezels of Wisdom*) karya al-Farabi, kadang-kadang disebutkan untuk Ibnu Sina, memiliki makna yang sangat khusus. Di samping memiliki kekayaan vocabulary,[9] karya ini mewakili sintesa penting pertama kali antara filsafat spekulatif dengan gnosis Islam. Beberapa komentar ditulis untuk karya ini dan ajarannya sampai hari ini tetap bertahan di Persia, baik untuk filsafat maupun gnosis.[10]

---

[9] Al-Farabi secara khusus tertarik dalam persoalan tentang hubungan antara kata dan maknanya, seperti terlihat dalam karya pentingnya *Kitab al-huruf* (*The Book of Letters*) ed. M. Mahdi; Beirut: Dar El-Machreg, 1969. Perbendaharan filsafat Arab berhutung budi kepadanya lebih dari kepada siapapun.

[10] Seorang di antara guru-guru besar filsafat tradisional Islam di Persia

Karya ini merefleksikan jiwa dan ruh al-Farabi, yang merupakan analisis filsafat kritis yang telah mengkombinasikan sintesa intelektual dan dalam perspektif musik maupun dimensi-dimensi logis. Pada kenyataannya dikombinasikan tanpa adanya pertentangan, baik permasalahan dari yang *coincidentia oppositorum* yang direalisasikan dalam gnosis sendiri.

Murid al-Farabi yang sangat terkenal adalah Yahya ibn 'Adi, seorang teolog Kristen, tetapi penggantinya dalam bidang filsafat Islam adalah Abu 'Ali Sina (Avicenna), yang hidup dua generasi berikutnya. Antara dua raksasa pemikir ini, ada sejumlah tokoh yang sama pentingnya dalam perkembangan filsafat paripatetik. Di Bagdad, tokoh yang terpenting adalah murid Yahya ibn 'Adi, yakni Abu Sulayman al-Sijistani (w. 371/981), yang lebih dikenal sebagai ahli logika.

Lingkungannya itu sendiri melahirkan para filosof begitu juga sastrawan, seperti Abu Hayyan al-Tawhidi (w. 399/1009),[11] sedangkan tempat aktivitas filsafat telah berubah arah ke tempat yang lebih besar, yakni Khurasan, di mana ada tokoh penting di sana yang lebih mendahului Ibnu Sina, yakni Abu'l Hasan al-'Amiri (w. 381/992). Karya-karyanya bertemakan etika begitu juga filsafat yang membela Islam, khususnya dalam *al-I'lam bi manaqib al-Islam* (*Declaration of the Virtues of Islam*), yang merupakan karya unik dalam literatur *masysya'i* dalam caranya mempertahankan agama Islam.

Al-'Amiri melatih sejumlah ulama dan filosof, termasuk Ibn Muskuyah (biasanya dieja dan lazim disebut Miskawayh [w. 421/1030]), terutama dikenal karya besarnya tentang etika

---

selama abad ini, Mahdi Ilahi Qumsya'i, mengajar teks ini dalam dua tingkat makna, pertama secara filosofis (*falsafi*) dan kedua secara gnosis (*'irfani*). Lihat karyanya *Hikmat-i ilahi khass wa 'amm* (Teheran: Mu'assasa-yi matbu'at-i Islami, 1345 A.H solar) 2: 1-232.

[11] Untuk sebuah deskripsi belajar-mengajar di Bagdad dan pengajaran-pengajaran al-Sijistani, lihat J.L. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle* (Leiden: Brill, 1986).

filosofis, *Tadhhib al-akhlaq* (*Purification of Morals*) dan sebuah kidung (doksografi) yang berjudul *Jawidan khirad* dalam bahasa Persia atau *al-Hikmah al-khalidah* dalam bahasa Arab (*Eternal Wisdom* atau *Philosophia Perennis*). Buku ini menandai sebuah gaya penulisan filsafat di mana kata-kata bijaksanawan kuno – tidak saja Yunani, tetapi juga Persia dan India, dikumpulkan untuk menambah penegasan kebenaran yang permanen dan universal dalam bentuknya yang final dalam wahyu Islam dan dikembangkan oleh filosof-filosof Islam.

Bentuk penulisan seperti ini diteruskan selama beberapa abad kemudian dengan tokoh seperti Ibn al-Fatik, yang hidup di Mesir pada abad V/XI, Syams al-Din Syahrazuri (w. 680/1281), yang merupakan seorang komentator Suhrawardi dan filosof dinasti Safawid, Qutb al-Din Asykiwari. Tokoh-tokoh ini telah menambahkan makna tentang gagasan *philosophia perennis*, di antara filosof Islam lama, sebelum Steuco dan Leibnitz menulis dan menjadikan filsafat perennial terkenal di Barat.[12]

Paripatetik Islam atau filsafat masysya'i mencapai puncaknya dengan Ibnu Sina, yang barangkali terbesar dan secara pasti mempengaruhi sebagian besar filosof Islam dan dalam suatu pengertian sebagai bapak filsafat, khususnya filsafat abad pertengahan secara luas, di mana filsafat ini memberikan perhatian secara mendalam tentang wujud. Tokoh intelektual yang luar biasa ini, sekaligus adalah seorang filosof dan dokter terkenal periode tersebut, di Barat disebut sebagai dokter abad pertengahan. Ibnu Sina berkebangsaan Persia, yang lahir di Bukhara pada 370/980. Ia mengembara selama hidupnya di berbagai kota di Persia, khususnya Rayy, Isfahan, Hamadan dan

---

[12] Istilah ini secara aktual digunakan sebelum Leibnitz oleh Agostino Steuco, yang hidup di abad XVI. Adalah menarik untuk dicatat bahwa Steuco menggunakan istilah antiqua dan juga perennis, yang pertama berhubungan dengan karya Suhrawardi, *al-Hikmah al-'atiqah* atau *Philosophia antiqua*.

akhirnya meninggal dikarenakan serangan penyakit *colik* (lambung) di Hamadan pada 428/1037 dalam usia yang relatif muda.[13]

Meskipun gambaran kehidupannya ditandai oleh kondisi kondisi tidak menentu secara eksternal di Persia, Ibnu Sina telah menyusun lebih dari dua ratus karya, termasuk karya monumental *Kitab al-Syifa' (The Book of Healing)*, yang merupakan ensiklopedi filsafat paripatetik dan sains. Ia juga menulis *al-Qanun fi'l tabb (The Canon of Medicine)*, yang lebih dikenal sebagai karya tunggal pengobatan. Karya-karya filosofisnya, termasuk *al-Najat (Salvation)*, *al-Ma'da' wa'l ma'ad (The Beginning and the End)*. Karya besarnya dalam bidang filsafat yang terakhir adalah *al-Isyarat wa'l tambihat (Directive and Remarks)* dan sejumlah cerita alegoris juga dibuatnya berkenaan dengan filsafat Timurnya.

Dalam karya-karya paripatetik yang dapat dibanggakan seperti *al-Syifa'*, Ibnu Sina membuat sintesis final tentang Islam dengan Filsafat Aristotelianisme dan Neoplatonisme, menjadi sebuah dimensi intelektual yang permanen di dunia Islam dan bertahan sebagai ajaran filsafat yang tetap hidup sampai hari ini. Pada akhir hayatnya, bagaimanapun Ibnu Sina juga mengkritik filsafat paripatetik, termasuk karyanya sendiri seperti keberadaan filsafat umum. Sedangkan penambahan pada filsafat ini ia maksudkan menjadi elite intelektual, yang ia sebut "Filsafat Timur"

---

[13] Ada literatur yang sangat luas tentang Ibnu Sina dalam bahasa-bahasa umat Islam dan juga bahasa-bahasa Barat. Sejauh berkenaan dengan makna spiritual tentang filsafatnya diperhatikan, lihat H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, terj. W. Trask (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1960); S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (bagian I); idem, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambrigde, MA: Harvard University Press, 1964; London Thames & Hudson, 1987) hal 177 dan seterusnya, yang juga berisi bibliografi ekstensif tentang sumber primer dan sekunder berkenaan dengannya.

(*al-hikmah al-masyriqiyyah*). Filsafat ini bersifat Timur, karena ia dihubungkan dengan dunia cahaya dan bukan karena secara geografis terletak di wilayah timur.

Filsafat ini didasarkan iluminasi jiwa dan juga pencerahan rasio dalam melihat semesta, seperti ruangan bawah tanah yang harus dilalui filosof yang sesungguhnya, dengan bantuan petunjuk atau bimbingan, yang secara tepat disebut intelek Ilahi. Bahasa filsafat ini lebih bersifat simbolik daripada diskursif. Filsafat ini berujung pada sebuah jalan yang telah diikuti secara penuh dan sampai akhirnya, satu setengah abad kemudian, oleh pendiri ajaran iluminasi (*al-isyraq*), Syihab al-Din Suhrawardi.[14] Ibnu Sina, oleh karena itu, adalah elaborator yang amat sempurna dan penerjemah abadi filsafat paripatetik dan ia sendiri menunjukkan sampai pintu gerbang filsafat iluminasi atau teofani, yang menandai tak dapat dipisahkannya penyatuan antara filsafat dan spiritual.

Setelah Ibnu Sina, filsafat paripatetik menjadi mundur secara temporal di wilayah Islam belahan timur, sebagai hasil perlawanan teologi Asy'ariyah terhadapnya. Perjalanannya di wilayah barat, filsafat paripatetik mengalami aktivitas satu periode. Beberapa penerus Ibnu Sina seperti Bahmanyar ibn Marzban (w. 458/1066), penulis *Kitab al-tahsil* (*The Book of Attainment*), meneruskan ajaran guru ini menjelang abad V/XI. Lebih dari itu, beberapa filosof yang penting pada abad VI/XII seperti Abu'l Barakat al-Baghdadi (w. 560/1164), yang mengarang *Kitab al-mu'tabar* (*The Book of what is Established by Personal Reflection*), mengisi gagasan-gagasan penting dalam bidang fisika dan juga epistemologi, dan 'Umar Kayyam (w. 526/1132), seorang puitikus, metafisikawan dan ahli matematika telah terpengaruh secara mendalam dan berhutang budi kepada Ibnu Sina.[15]

---

[14] Untuk makna "Filsafat Timur" Ibnu Sina, lihat Corbin, *Avicenna*, hal. 271 dan seterusnya dan Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, 185-91.

[15] Adalah penting untuk dicatat bahwa gnosis ini, sering disalah mengerti di Barat sebagai hedonis, terjemahan khutbah Ibnu Sina tentang Keesaan Ilahi (*al-tawhid*) dari bahasa Arab ke Persia.

Ontologi dan Kosmologi Ibnu Sina

Filsafat Ibnu Sina yang menandai puncak filsafat paripatetik Islam, didasarkan pada ontologi dan Ibnu Sina juga disebut sebagai "filosof wujud." Ibnu Sina adalah pendiri filsafat di tengah-tengah, apakah itu mencirikan Yahudi, Kristen maupun Islam.[16] Bagi Aristoteles, eksistensi adalah "balok tanpa celah," sedangkan bagi filosof Muslim, Tuhan adalah Wujud Murni, sedangkan transendensi rantai wujud dan tatanan eksistensi kosmik dan dunia adalah kontingen (tergantung).

Untuk membedakan wujud mumi dengan eksistensi dunia, Ibnu Sina membuat pembedaan fundamental antara wajib (*wujub*), kontingensi (*imkam*) dan ketidak-mungkinan (*imtina'*). Wujud yang wajib adalah realitas yang harus ada dan tidak bisa tidak ada; realitas yang tidak eksis menunjukkan kontradiksi. Hanya ada satu realitas dan itu adalah Wujud yang wajib (*wajib al-wujud*), yakni Tuhan, sebagaimana yang dinyatakan dalam agama-agama monoteistik. Semua wujud yang terlepas dari Wujud yang wajib adalah wujud-wujud yang tergantung (*mumkin al-wujud*); dianggap sebagai kuaditas, ia dapat eksis dan dapat pula tidak eksis.

Pemisahan ini adalah satu bagian paling fundamental dalam sejarah filsafat secara menyeluruh. Hal itu berpengaruh pada filsafat Islam belakangan dan juga teologi. Masalah ini juga dipindahkan ke Barat, sehingga menjadi salah satu konsep-konsep kunci filsafat. Pemisahan mendasar ini dengan sendirinya

---

[16] A.M. Goichon, "L 'unite' de la pensee avicenienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 20-21 (1952) hal. 290 dan seterusnya.

berhubungan dengan eksistensi (*wujud*) dan kuaditas (*mahiyyah*), yang juga merupakan pusat perhatian ontologi abad pertengahan.[17]

Perenungan oleh Wujud yang Wajib dalam Diri-Nya sendiri menurunkan Intelek Pertama. Dari perenungan Intelek Pertama bagi Wujud yang Wajib dan juga ia sendiri sebagai wujud kontingen dan sebagai yang diharuskan oleh Wujud yang Wajib (*al-wajib bi'l ghayr*) berperanan untuk menurunkan Intelek Kedua, Jiwa Bidang Pertama. Proses itu berlanjut terus dalam cara demikian ini sampai pada Intelek Kesepuluh dan Bidang Kesembilan dan di sinilah Jiwanya diturunkan. Bidang Kesembilan ini adalah bidang bulan yang sesuai dengan sembilan surga astronomi Ptolemius, yang telah dimodifikasi oleh astronom-astronom Muslim. Di bawah tingkat berdirinya bidang-bidang pada empat elemen diperintah oleh Akal Kesepuluh, yakni "pemberi bentuk-bentuk" (*wahib al-suwar*), bagi semua keberadaan dalam wilayah sublunar.[18]

Wilayah sublunar ini juga diatur dalam suatu tatanan hirarkhis, yang terdiri atas tiga kerajaan dan dipimpin oleh manusia; mewakili titik kembalinya kepada yang Azali. Dengan makna-makna pengetahuan ini, ia dapat naik melalui tingkat-tingkat manifestasi kosmik untuk mencapai persatuan dengan Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'al*). Jiwanya naik dari keadaan potensial menuju aktual, yakni menjadi *intellectus in actu*. Alam semesta terdiri atas suatu hirarkhi luas yang mulai dengan supuluh Intelek yang memancar dari segala sesuatu dan puncaknya dari Wujud yang

---

[17] Lihat S.H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, hal 198 dan seterusnya. *Studies* 3 (1972) hal. 134-54.

[18] Skema ini diperlihatkan dalam Syifa' karya Ibnu Sina. Lihat *Avicenne, La Metaphyysique du Syifa'*, vol. 2, terj. G.C. Anawati (Paris: J. Vrin, 1985) hal. 137 dan seterusnya. Diringkas dalam S.H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, hal. 202 dan seterusnya. Lihat juga A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," dalam Viator, *Medieval and Renaisannce Studies* 3 (1972) hal. 134-54.

Wajib. Di bawahnya berdiri wujud-wujud bidang sublunar, yang terbentang dari materia prima sampai manusia, yang mulai memancarkan pendakian , berakhir dengan kembali kepada dunia yang dapat dimengerti secara murni.

Alam semesta diturunkan melalui perenungan dan kembali keazalinya melalui pengetahuan. Dunia tidak diciptakan dalam waktu, sebab waktu adalah kondisi dari dunia. Tetapi dunia tidaklah abadi, dalam pengertian, bahwa Tuhan sajalah yang abadi.

Ada pemisahan yang mendasar antara dunia dan Tuhan. Bagi Tuhan adalah Wujud yang Wajib, yang tidak membutuhkan sesuatu kecuali diri-Nya Sendiri. Sedangkan semua eksistensi adalah tergantung dalam dirinya sendiri dan memperoleh wujudnya dari Wujud yang wajib. Ia tetap sama sekali dalam kemelaratan esensi kekayaannya.

Pandangan Ibnu Sina adalah suatu perlindungan transendensi dan kadang-kadang menekankan emanasi tingkat-tingkat eksistensi kosmik dari Wujud yang Wajib, sebagai hasil yang sangat alamiyah dari Yang Azali, yang menurunkan alam semesta, seperti sangat alamiyahnya matahari yang memancarkan cahayanya.

Isma'iliyah & Hermatico-Pitagorean

Sepanjang abad-abad pertama sejarah Islam, filsafat Islam tidak terbatas pada ajaran paripatetik, yang biasanya dikenal sebagai sinonim bagi filsafat Islam. Bahkan sebelum al-Kindi, seseorang dapat mengamati permulaan filsafat Isma'iliyah, yang memiliki sejarah panjang dan produktif. Dalam tradisi ini, filsafat diidentifikasikan dengan kebenaran dari dalam agama dan memiliki ciri esoterik. Sabagai akibatnya, Isma'iliyah menjadi tidak hanya sebuah latar belakang yang menyenangkan bagi perkembangan filsafat, tetapi juga pendorong bagi pertumbuhan dan perkembangan tradisi filsafat yang terpisah. Sementara berhubungan dengan tema-tema mendasar Islam, seperti keesaan (*al-tawhid*) dan realitas kitab suci, Isma'iliyah berbeda dalam berbagai cara dengan filsafat paripatetik Islam.

Teks paling awal ajaran ini terdapat pada abad II/VIII yang dikenal *sebagai Ummu al-kitab* (*The Archetypal Book*). Ia berisi rekaman sebuah pokok pembicaraan antara Imam Muhammad al-Baqir (w. 115/ 733), Imam kelima Syi'ah, dan ketiga muridnya yang merefleksikan gnosis Syi'ah dalam bentuk-bentuk elaborasinya yang paling awal.[19] Karya ini menekankan ilmu esoterik tentang lambang-lambang (*al-jafr*), yang begitu merata dalam lingkungan Syi'ah awal dan menjelaskan sebuah kosmologi pada angka lima, yang mengingatkan kita pada skema-skema

---

[19] Bahasa Persia adalah penting bagi tradisi filsafat yang menyeluruh. Juga *Umm al-kitab* yang telah sampai pada kita dan dipakainya lagi terjemahan Persia daripada bahasa Arab; Lihat *Ummu'l-Kitab* ed. Dan terj. P. Fillipanni Ronconi (Naples: Instituto Universitario Orientale, 1966).

kosmologi orang-orang Mani tertentu.

Penjelasan sistematis filsafat Isma'iliyah ada pada dua abad belakangan ini, dengan sejumlah tokoh seperti Abu Ya'qub al-Sijistani (meninggal setelah 360/971), penulis *Kasyf al-mahjub* (*Unveiling the Vieled*), Hamid al-Din Kirmani, yang menulis *Raihat al-'aql* (*Repose of the Intellect*). Keduanya merupakan karya yang paling sistematis tentang ajaran-ajaran filsafat Isma'iliyah. Di samping itu juga karya-karya filosof terbesar Isma'iliyah sendiri, yakni Nasir-i Khusraw. Pujangga dan filosof berkebangsaan Persia yang terkenal ini, menulis karya-karya filsafatnya lebih banyak dalam bahasa Persia daripada bahasa Arab. Karya terbesarnya adalah *Ja'mi al-hikmatayn* (*The Sum of Two Wisdoms*), di mana ia membandingkan dan mengkonstraskan antara filsafat yang diderivasikan dari wahyu Islam dengan filsafat Yunani.

Filsafat Isma'iliyah terus berjalan, baik di Persia maupun Yaman dan pernah juga di Mesir, setelah surutnya dinasti Fatimiyah. Di Persia, Hasan al-Sabbah mengumumkan "kebangkitan besar" di benteng gunung Alamut pada tahun 557/1162 dan menetapkan pemerintahan Isma'iliyah di benteng-benteng yang hebat di Persia utara. Akhirnya, sebuah periode sejarah Isma'iliyah telah dimulai, selama itu Isma'iliyah dan Sufisme menjadi bertambah akrab.

Kenyataannya, Sufi tertentu seperti pujangga Sana'i dan 'Attar begitu juga Qasim-i Anwar (w. 837/1434) telah diklaim oleh Isma'iliyah sebagai khasanah mereka. Orang-orang Ismai'liyah juga menulis komentar terhadap karya-karya besar seperti *Galşyan-i raz* (*Rose Garden in the Divine Mysteries*), karya Syabistarı. Juga selama periode penting ini, metode-metode filsafat Isma'iliyah disusun dalam prosa, umumnya dalam bahasa Persia, seperti yang dikenal baik *Tasawwurat* (*Notions*), yang dianggap karya Nasr al-Din Tusi. Tradisi ini terus berlanjut dengan baik sampai abad X/XVI.

Di Yaman, sebuah bentuk Isma'iliyah yang lebih dekat Fatimiyah terus berlanjut, yang mencapai puncaknya dalam karya-karya kesembilan belas "misionaris" (*da'i*) Yaman, Sayyidna

Idris 'Imad al-Din (w. 872/1468). Cukup menarik, bahwa cabang Isma'iliyah ini akhirnya tetap bertahan di India, yang merupakan kelanjutan tradisi Alamut, menjadi terkenal sejak abad yang lalu sebagai Agha-Khanid. Penulis-penulis Yaman yang umumnya mengikuti tesa-tesa yang ditulis dalam karya-karya filsafat yang lebih klasik, Hamid al-Din Nasir-i Khasraw, bagaimanapun, tradisi Alamut mewakili lebih dari lingkaran yang dekat antara imamologi dan pengalaman mistik, antara filsafat Isma'iliyah dengan metafisika Sufi.

Sementara filsafat Isma'iliyah berkembang, sejumlah karya aspiratif Hermetika dan Neo-Pythagorean kelihatannya diklaim beberapa pihak mendapat inspirasi dari Isma'iliyah dan bagi yang lainnya secara lebih umum, mestinya milik Syi'ah –yang dalam kenyataannya adalah esoterisme Islam itu sendiri. Bahan-bahan Hermetika diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dan dikenal baik oleh ahli kimia atau filosof.[20] Jabir ibn Hayyan, yang hidup pada abad II/VIII, ilmuwan kimia Islam, banyak menulis karya-karya filsafat yang merupakan inspirasi Hermetika. Pekerjaan ini diteruskan di antara ahli kimia berikutnya, seperti Abu'l-Qasim al-'Iraqi, "Izz al-Din al-Jaldaki dan Abu Maslamah al-Majriti.[21]

Orang harus ingat bahwa *Turba Philosophorum* maupun *Picatrix* telah diterjemahkan ke Latin dari bahasa Arab dan itu merupakan literatur Hermetika Islam yangsangat kaya, yang dapat dianggap filsafat penting. Di satu pihak, cerita-cerita simbolik Ibnu Sina merefleksikan prototipe-prototipe Hermetika, sedangkan karya-karya Suhrawardi dipenuhi referensi yang

---

[20] Lihat S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press: 1981) hal. 102 dan seterusnya. ("Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World").

[21] Tentang alkemia Islam, lihat H. Corbin, *L'Alchimie comne art hieratique*, ed. P. Lory (Paris: Edition L'Hoenne, 1986); P. Lory, *Alchimie et mystique en entre d'Islam* (Paris: Verdier, 1989); P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan* (Paris: Les Belles Letters, 1986); Nasr, *Science and Civilation in Islam*, hal. 242-82.

·mengacu pada Hermes dan Hermetisme. Dari pihak lain, orang dapat melihat tema-tema Hermetika di dalam banyak karya Sufi, dari Dzu'l-Nun al-Misri sampai pada Ibn 'Arabi.

Filsafat Neo-Pythagorean juga ditemukan di sebuah tempat benteng-benteng intelektual Islam dalam awal sejarah Islam. Berkenaan dengan simbolisme angka-angka dalam awal Syi'ah dan lingkungan Sufi menunjukkan fakta ini. Dalam abad IV/X, di sana terlihat sebuah karya besar dengan judul *Rasa'il ikhwan al-syafa'* (*Epistles of the Brethren of Purity*), yang berisi ringkasan elabarosi filsafat, kosmologi dan ilmu-ilmu alam yang melambung bersama dengan menyambungkan benang simbolisme matematika Pythagorean.[22]

Meskipun karya ini juga diklaim sejumlah sarjana sebagai milik asli Isma'iliyah, tetapi ia berasal dari *setting* Syi'ah secara umum dan memegang pengaruh kebangkitan secara lebih dekat dengan semua sektor kehidupan intelektual umat Islam, termasuk seorang tokoh seperti Al-Ghazali, yang telah membaca karya ini. Spiritualitas Islam memiliki lingkaran inti dengan apa yang disebut "Pythagoreanisme Abrahamik," seperti tercermin dalam seni suci Islam. Lingkaran inti ini telah memanifestasikan dirinya sendiri dalam banyak bentuk eksposisi-eksposisi filsafat, melalui sejarah Islam dan di antara sejumlah filosof dan jauh dari batasan Ikhwanus Shofa. Lebih dari itu, orang dapat melihat manifestasinya tidak hanya di wilayah Islam sebelah Timur, tetapi juga di Andalusia dalam karya-karya Ibn al-Sid dari Badajoz (w. 521/1127). Karya-karyanya, terutama, *Kitab al-haqa'id* (*The Book of Circles*) berhubungan dengan simbolisme matematik.

Metafisika yang dijelaskan oleh filosof-filosof Isma'iliyah klasik seperti al-Sijistani, Hamid al-Din al-Kirmani dan Nasir-i Khusraw,

---

[22] Lihat Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, Bagian I; Lihat juga I.R. Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Allen & Unwin, 1982).

juga diikuti sebagian besar pengikut ajaran Isma'iliyah di Yaman. Metafisika ini tidak didasarkan pada wujud, seperti dalam pandangan Ibnu Sina dan para pengikutnya, tetapi pada Prinsip Suprame atau Pemula (*al-Mubdi'*), yang merupakan Supra-Wujud, di belakang semua kategori dan di luar batas-batas termasuk juga wujud. Ia juga berada di belakang peniadaan wujud.

Wujud adalah aksi pertama *al-Mubdi'*, pernyataan perintah dalam Al-Qur'an, ketika Tuhan berfirman: Jadi (*kun*)! Jadilah ia (Q.S. 36: 82), *kun* ini adalah rantai awal wujud semua eksistensi di dunia. Ia adalah Yang pertama (*al-Wahid*), dan Pemula atau *al-Mubdi'* adalah pencipta yang esa (*al-muwahhid*), yang juga disebut Misteri di balik misteri-misteri (*Ghayb al-guyub*).

Prinsip Suprame memiliki landasan "monadizing" dan penyatuan terhadap semua wujud dan Keesaan atau *al-tawhid*, kemudian diletakkan pada sebuah aspek modalogi. Pada saat yang sama aspek modalogi tidak menggunakan Prinsip Penyatuan dari semua kesatuan yang menyatukannya, dan melalui mereka menegaskan-Nya.[23] Wujud pertama, yang juga disebut Mula Pertama (*al-Mubda' al-awwal*) adalah Firman Tuhan (*Kalam Allah*) dan Intelek Pertama. Darinya memancar wujud-wujud dalam hirarkhi eksistensi menurut konsep dasar Isma'iliyah tentang batas atau derajad (*hadd*). Tiap wujud memiliki suatu derajad (*hadd*) dengan kebaikan yang ia dibatasi (*mahdud*) dalam hirarkhi wujud-wujud atau kesatuan "monad" dengan kebajikan aksi penyatuan Pemula. Bidang-bidang hirarkhi dari pleroma angkasa ini diciptakan dengan perintah *kun* dan disebut dengan Dunia Permulaan (*'alam al-ibda'*) atau dunia perintah Ilahi (*'alam al-amr*), menuju dunia penciptaan (*'alam al-khalq*).

Menurut para filosof Isma'iliyah, diikuti oleh ajaran Isma'iliyah

[23] Corbin et. al, *Histoire de la philosophie islamique*, 119; lihat juga W. Madelung, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being," dalam *Isma'ili Contribution to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr (Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977) hal. 51-65.

Yaman, emanasi keadaan wujud yang lebih rendah dimulai dari intelek pertama. Relasi semua tingkat yang lebih rendah dari wujud merefleksikan hubungan antara batas pertama (*al-hadd*) dan tanpa batas pertama (*al-mahdid*), yakni intelek pertama dan intelek kedua yang mulai darinya dan memiliki batasnya dalam dirinya. Hubungan rangkap ini dirujukkan oleh Isma'iliyah sebagai *sabiq* (yang datang sebelum) dan *tali* (yang mengikuti) dan dianggap berhubungan dengan pena (*al-qalam*) dan buku yang terjaga (*al-Lawh al-mahfuz*) pada kosmologi Al-Qur'an. Hubungan pola dasar ini direfleksikan dalam keadaan wujud yang lebih rendah dan memiliki imbangannya di bumi; hubungan antara Nabi (*al-nabi*) dan pewarisnya (*al-wasi*), yakni imam.

Dalam prosesi intelek, intelek ketiga adalah ruh Adam (*al-Adam al-ruhani*), yakni bentuk dasar manusia. Ruh Adam, bagaimanapun, menolak untuk menyaksikan batas pertama (*al-hadd*) yang menegaskan horizonnya sebagai hal yang terpenting, melalui hirarkhi menuju Pemula secara langsung. Dia akhirnya terjatuh dalam pemujaan yang terburuk secara metafisik, karena ingin menempatkan dirinya sendiri sebagai yang absolut. Ia akhirnya bangkit dari pingsan dan menyadari kesalahannya, tetapi sebagai akibatnya ia dilepaskan oleh prosesi intelek ruhani dan menemukan dirinya sendiri sebagai intelek kesepuluh.

Drama di surga ini adalah awal dari adanya waktu. Adam ruhani sekarang ini harus menebus dirinya sendiri dengan pertolongan "tujuh intelek" yang memisahkannya dari awal kedudukan dan drajatnya. Intelek-intelek ini disebut tujuh kenabian dan mereka menunjukkan jarak kejatuhannya. Waktu, dalam suatu pengertian, adalah "hambatan keabadian" dan untuk selanjutnya angka tujuh menjadi angka pola dasar yang mengatur pembentangan waktu.

Isma'iliyah memiliki suatu pandangan melingkar tentang sejarah, yang didominasi angka tujuh. Ada tujuh lingkaran, masing-masing dengan Nabinya sendiri, yang diikuti oleh Imam. Dalam Islam, pandangan ini ada setelah Imam keenam Syi'ah,

Ja'far al-Sadiq, yang menjadi pangkal pemisahan Isma'iliyah dari cabang utama Syi'ah dan menganggap Ismail sebagai Imam ketujuh mereka. Angka tujuh selanjutnya diteruskan menduduki makna pokok dalam sejarah suci mereka, sebagaimana dalam kosmologinya.

Harus dinyatakan kembali bahwa filsafat Isma'iliyah didasarkan pada prinsip *ta'wil* atau interpretasi hermeneutika esoterik. Segala sesuatu dianggap memiliki dimensi lahir (*al-zahir*) dan dimensi batin (*al-batin*), dan *ta'wil* adalah prosesi keberangkatan dari dimensi lahir (*outward, al-zahir*) ke dimensi batin (*inward, al-batin*). Dalam wilayah agama, dimensi lahir diwakili oleh Nabi dan dimensi batin oleh Imam. Peranan filsafat secara tepat dimungkinkan menemukan dimensi batin atau esoterik. Bahasanya, dengan demikian, benar-benar bersifat simbolik dan fungsinya pada akhirnya bersifat esoterik.

Dalam konteks Isma'iliyah filsafat menjadi senonim dengan kebenaran (*al-haqiqah*), yang terletak pada inti agama. Ia mengukuhkan ritus-ritus dan peribadatan pada tingkat eksoterik, dengan tujuan akhir agar orang sadar terhadap pengetahuan yang dianggap filosof Isma'iliyah dan para teosofnya memiliki penjelasan dalam karya-karya mereka bagi elite intelektual di antara komunitas mereka sendiri.[24]

---

[24] Penting untuk diingat bahwa banyak penjelasan Isma'iliyah yang penting tentang filsafat dan teosofi tersembunyi dari masyarakat luas dan tidak dipublikasikan hingga dewasa ini.

Filsafat Islam di Wilayah Barat

Filsafat Islam memiliki kehidupan yang lebih pendek di wilayah Islam bagian Barat daripada wilayah Timur. Meskipun demikian, bahkan dalam wilayah yang amat jauh dari dunia Islam, khususnya Andalusia, di sana muncul filosof Muslim termashur yang meninggalkan jejek tak terhapuskan pada filsafat Barat, sementara itu ia juga menciptakan suatu bagian yang penting dalam sejarah filsafat Islam.

Pendiri bagian ini, dalam sejarah intelektual Islam, adalah Ibn Masarrah (w.319/931), pendiri misterius pada ajaran Almeria, mistikus sekaligus filosof, dan yang memimpin suatu kelompok murid orang-orang Cordova Sierra sampai beliau meninggal. Karya-karyanya sebagian besar hilang, dan hanya dua yang masih ada, *Kitab al-tabsirah* (*The Book of Penetrating Explanations*) berisi kunci untuk ajaran-ajaran metafisikanya, dan *Kitab al-huruf* (*The Book of Lethers*) yang berhubungan dengan "aljabar mistis," yang diketahui telah diedarkan di antara muridya. Namun demikian pengaruhnya besar sekali dan ajaran-ajarannya telah disusun kembali oleh M. Asin Palacios, bersyukur sekali karena tulisan berikut ini banyak mengacu kepadanya.[25]

---

[25] Lihat M. Asin Palacios, *Ibn Massara y su escuela: Origenes de la filosofia hispano musulmana* (Madrid: Imprenta Iberica, 1914); diterjemahkan secara tidak sempurna oleh E. Douglas dan H. Yoder sebagai *The Mystical Philosphy of Ibn Masarra and His Followers* (Leiden: Brill. 1978). Tentang filsafat Islam di Spanyol lihat M. Cruz Hernandez, *Historia del pensanmiento en el mundo islamico* ; lihat juga T. Burckhardt, *Moorist culture in Spain*. Terj. A. Jaffe (London: Allen and Unwin, 1972) bab 9, yang menjelaskan makna spiritual filsafat Islam di Spanyol. Sejumlah sarjana seperti S.M. Stern mengkritik dan menolak pandangan Asin berkenaan

Pada pusat ajaran-ajaran Ibn Masarrah berdiri suatu kosmologi yang disebut *Empedoclas* dan sering dirujuk sebagai *pseudo* Empedoclean, bertahan pada ciri-ciri esoterisme filsafat dan juga psikologi. Doktrin-doktrinnya menekankan kesederhanaan dan tak terlukiskannya Wujud Absolut, emanasi tingkat-tingkat eksistensi, hirarkhi ruh dan emanasinya dari ruh universal. Juga disebut kosmologi *pseudo* Empedoclean, khususnya yang menarik, karena sangat banyak pengaruhnya pada Sufi berkebangsaan Andalusia, dari Ibn al-'Arif dan Ibn Barrajan sampai Ibn 'Arabi. Begitu juga dengan filosof-filosof Islam belakangan, seperti Mulla Sadra dan juga filosof-filosof Yahudi seperti Solomon ben Gabirol.

Empedocles dipandang oleh Ibn Masarrah sebagai filosof pertama dan terbesar dari Yunani, yang diikuti oleh Pythagoras, Socrates, Plato dan Aristoteles. Empedocles dipandang hampir seperti Nabi, yang menerima ajaran-ajarannya dari Surga. Kosmologi yang diasosiasikan dengannya didasarkan pada teori emanasi hirarkhis dari lima substansi; *materia prima* (merupakan realitas-realitas yang dapat dimengerti, tetapi bukan dalam perspektif materia primanya Aristoteles, Intelek, Ruh, Sifat dan *materia secunda*.

Materia prima adalah "zat yang dapat dimengerti" berada dalam aktualitas dan emanasi pertama Ilahi. Sementara Prinsip Ilahi sendiri di atas gambaran ini, mirip seperti konsep Pemula (*al-mubdi'*) bagi paham Isma'iliyah. Ibn Masarrah juga menyebutkan teori Empedoclean yang dikenal dengan baik tentang energi kosmis, yakni cinta dan perpecahan, yang dia, bagaimanapun, menginterpretasikan dengan cara yang sangat berbeda dengan menggunakan istilah *qahr* (yang berarti dominasi atau kemenangan dan memiliki warna astrologis)

---

dengan "kosmologi Empedoclean" tanpa pandangan-pandangan mereka sendiri, yang mengubah secara meyakinkan tentang pemikiran Ibn Massarah, seperti ditunjukkan oleh Asin dan pengikutnya.

daripada perpecahan. Apa yang menjadi dasar ajaran Ibn Masarrah, bagaimanapun, adalah idea tentang "materia yang dapat dimengerti" yang berdiri melawan, baik ajaran-ajaran Aristotelian maupun Neoplatonis. Materia ini kemudian dielaborasi oleh Ibn 'Arabi, yang disebut sebagai "materi spiritual."

Salah satu di antara tokoh-tokoh intelektual Islam awal yang penting berkebangsaan Spanyol adalah Muhammad 'Ali Ibn Hazm (w. 454/1063). Ia sekaligus seorang hakim, moralis, ahli sejarah, teolog dan filosof, mewakili suatu kehadiran intelektual yang luar biasa di Cordova pada abad V/XVI. Ia seorang penafsir *zahiri* dalam jurisprodensi dan seorang teolog yang tercatat memberikan kritikan tajam terhadap teologi Asy'ariyah.

Hasil karya sastranya yang besar, seringkali menjadi sasaran hantaman yang menggelegak dari lawan-lawannya, berhubungan dengan sejumlah cabang kajian Islam, termasuk perbandingan agama dan filsafat.[26] Karyanya, *Kitab al-fisal fi'l-milal wa'l-ahwa' wa'l-nihal* (*The Critical Detailes Examination of Religions, Secs and Philosophical Schools*), dianggap banyak pihak menjadi karya pertama dalam perbandingan agama, yang diteruskan dengan *Tanqiq ma li'l-hind* (India) karya al-Biruni. Karya Ibn Hazm *Tawq al-himamah* (*The Ring of the Dove*), diterjemahkan berulang kali ke dalam bahasa Eropa, yang lebih dikenal sebagai penjelasan Islam tentang cinta Platonik.[27]

Dalam karya tulis yang indah ini, Ibn Hazm mengikuti jalur Platonis Muslim yang lebih awal, seperti filosof Persia Muhammad Ibn Da'ud al-Isfahani (w. 297/909) dan gema ajaran-ajaran Plato dalam *Phaedrus*. Keindahan ruh menarik padanya suatu obyek

---

[26] Ada sejumlah karya mencurahkan perhatiannya kepada Ibn Hazm, khususnya di Spanyol. Lihat M. Asin Palacios, *El cordobes Aben Hazm: Primar historiador de las ideas religiosas* (Madrad: Imprentas de Estanislao Maestre, 1924); idem, *Aben Hazam de cordoba y su historia cretica de las ideas religiosas* (6 vol. Madrid: Ediciones Turner, 1984).

[27] Lihat *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art of Arab Love*, terj. A.J. Arberry (London: Luzac, 1953).

yang indah dan sebagai akibatnya eksistensi dalam obyek yang indah tersebut seringkali berkorespondensi pada alam ruh; cinta adalah diciptakan. Seseorang dapat menemukan dalam karya-karya Ibn Hazm, suatu perkembangan yang sempurna pada cinta Platonik, yang menandakannya sebagai filosof yang patut dicatat dalam menunjukkannya sebagai ahli hukum dan teolog. Ibn Hazm juga menjadi 'seorang lawan' yang menyenangkan pada *fedeli d'amore* diantara para Sufi, meskipun terdapat perbedaan dalam perspektif-perspektif tertentu.

Pengaruh utama dan yang utama terhadap filsafat paripatetik Timur di Spanyol adalah Abu Bakr Ibn Bajjah, yang dalam bahasa Latin lebih dikenal sebagai Avempace. Ia memiliki pengaruh besar terhadap Ibn Rusyd, Albert the Great dan juga beberapa filosof Yahudi. Pada mulanya dari Spanyol utara, ia mengalami kesulitan hidup, karena pecah perang saudara di Spanyol. Ia singgah di Fez, dan kemudian Maroko, di sana ia menjadi menteri dan akhirnya dipenjara dan meninggal dunia pada tahun 533/1138.

Ibn Bajjah adalah seorang fisikawan yang cerdas, astronom, sejarawan yang alami dan juga filosof. Tetapi karya-karyanya yang masih ada tidak lengkap dan banyak di antaranya telah lenyap. Ide-idenya, bagaimanapun, dikutip secara ekstensif oleh penulis-penulis berikutnya. Seseorang dapat menduga kepentingannya dari sumber-sumber ini dalam rangka menolak keberadaan astronomi dan kosmologi Ptolemius, yang dikembangkan di Spanyol abad VI/XVII, dan juga perannya yang krusial dalam sejarah kritik terhadap teori Aristotelian tentang gerak proyektil.

Sejauh berkenaan dengan makna spiritual karya Ibn Bajjah, perlu diperhatikan kembali pada *major opus*-nya, *Tadbir al-mutawahhid* (*Regimen of the Solitary*), yang memiliki makna filsafat yang penting di Maghrib.[28] Dalam karya ini Ibn Bajjah

---

[28] Lihat M. Asin Palacios, *El regimen del solitario* (Madrid dan Granada: Imprintes de la Escuela de Estudios Arabes de Granada y Fransisco Ro

menyatakan tentang keadaan sempurna, yang diciptakan tidak oleh transformasi eksternal, pembaharuan atau revolusi tetapi oleh transformasi inti pada individu-individu tersebut, yang telah menyatu secara batini dengan intelek aktif (*al-'aql al-fa'al*) dan inteleknya yang saling menyempurnakan dalam tindakan. Individu-individu ini adalah tokoh-tokoh yang menyendiri, tak dikenal, terasing dalam suatu dunia yang terdiri atas sebagian manusia yang tidak dapat membangkitkan pandangan mereka pada kenyataan yang dapat dimengerti secara murni.

Ibn Bajjah secara eksplisit melawan tipe mistisisme Ghazalian dan menawarkan sesuatu yang lebih intelektual serta melepaskannya dari mistis kontemplasi. Meskipun demikian dalam berbagai cara ia memiliki kesamaan sebagai gnosis Sufi, dan karyanya, *Tadbir*, mengingatkan pada *Occidental Exile* (*keterasingan Barat*) karya Suhrawardi dan *gharib* (orang yang tidak dikenal di dunia) yang demikian banyak dalam karya-karya Sufi. Sayangnya, karya besar ini tidak pernah lengkap, dan kita tidak mengetahui bagaimana Ibn Bajjah mempertimbangkan kesudahan dan penyelesaian aktualisasi intelek dalam tokoh yang menyendiri tersebut (*solitary figure*), yang mencoba secara batini menyamakan intelek aktif dengan Ruh yang suci.

Jika Ibn Bajjah dilukiskan terutama cenderung pada ajaran-ajaran al-Farabi, maka pandangan filsafat penerusnya di Spanyol, Abu Bakr Muhammad Tufayl dari Cadiz, khususnya, tertarik pada Ibn Sina. Ibn Tufayl juga seorang fisikawan, saintis dan filosof, dan seperti Ibn Bajjah, ia juga menjadi menteri di Maroko, di sana pula ia meninggal tahun 580/1185. Ia juga kawan Ibn Rusyd dan memintanya untuk melakukan studi dan analisis terhadap karya-karya Aristoteles.

Dikenal sebagai Abubacer dalam bahasa Latin Barat, tetapi

---

man Camacho, 1946). Lihat juga D.M. Dunlop "Ibn Bajjah's *Tadbiru'l-Mutawwahid* (*Rule of the Solitary*), "Journal of the Royal Asiatic Society 40 (1945) 61-81.

major opus-nya, *Hayy ibn yaqzan* (*Living Son of the Awake*), tidak begitu dikenal di kalangan skolastik. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Iberani dan selanjutnya pada abad XVII ke dalam bahasa Latin sebagai *Philosophus autodidactus*. Karya ini banyak memberikan pengaruh pada pembentukan wacana filsafat berbahasa Eropa berikutnya, dan kenyataannya, dianggap beberapa ilmuwan menjadi sumber inspirasi bagi kisah *Robinson Crusoe* dan juga model mistisisme abad XVII yang memperhatikan cahaya hati (*inner light*). Roman filosofis utama ini menggunakan judulnya dari karya Ibnu Sina yang lebih awal, tetapi mencari jalan iluminasi hati yang serupa dengan Suhrawardi, yang sejaman dengan Ibn Tufayl. Karena ini menarik untuk dicatat, karena pada bagian awalnya Ibn Tufayl merujuk "Filsafat Timur," yang diilhami oleh Ibnu Sina di dalam karya-karyanya, yang kemudian direstorasi oleh Suhrawardi.

Dalam "roman inisiatik" Ibn Tufayl, nama-nama dalam kisah simbolik karya Ibnu Sina tetap dipertahankan, tetapi fungsinya berubah. *Hayy ibn Yaqzan* itu sendiri, dalam kisah ini, adalah pahlawan daripada intelek aktif. Ia memperlihatkan dalam suatu cara yang misterius, melalui penurunan spontan dari materi yang dibuat aktif secara spiritual oleh intelek aktif. Ia ditolong dan didewasakan oleh seekor rusa, sebagai rasa simpati (*sim-pathia*) yang berhubungan dengan semua makhluk hidup secara bersama.

Ketika ia tumbuh dewasa, ia mulai mencapai pengetahuan pertama tentang dunia fisik kemudian surga-surga, malaikat, makhluk *demiurge* dan akhirnya Prinsip Ilahi dan teofani universal. Terhadap pencapaian bentuk tertinggi pengetahuan, ia disertai oleh Absal yang berasal dari sebuah pulau yang dekat, di mana ia diajar agama dan teologi. Setelah menguasai bahasa Hayy, Absal merasa heran bahwa semua yang dipelajarinya tentang agama ditegaskan oleh Hayy dalam bentuknya yang paling murni. Keduanya, kemudian mencoba mendidik masyarakat di pulau yang dekat itu –dari mana Absal bertempat tinggal, tetapi mereka sedikit mengerti tentang apa yang

diajarkannya.

Di sini, sama sekali tidak terdapat suatu penjelasan tentang naturalisme yang menolak wahyu, sebagaimana diklaim beberapa pihak.[29] *Hayy ibn yaqzan* adalah sebuah karya yang mencoba membuka dalam diri manusia, makna intelek yang bercahaya pada jiwa, seperti wahyu batin yang menegaskan kebenaran-kebenaran wahyu kitab suci. *Hayy* adalah keterasingan Ibn Bajjah itu sendiri, yang memiliki pengalaman batin untuk menggapai kebenaran melalui intelek –sebuah kebenaran yang kemudian ditegaskan menjadi serasi dengan kebenaran agama yang dipelajari Absal, yang menguatkan pesan-pesan utama yang ditonjolkan filsafat Islam. Pesan ini adalah pokok keserasian antara filsafat dan agama, serta peranan esoterik pada filsafat sebagai dimensi batin kebenaran, yang dijelaskan secara rinci oleh pernyataan agama bagi manusia kolektif. Bahasa simbolik yang nyata dalam *Hayy ibn yaqzan* juga menandakan ciri esoterik filsafat yang dapat dibenarkan, yang memiliki makna batin dan tidak bisa dipakai sebagai makna lahir bahasa dan eksposisinya.

Karya ini berada dalam cahaya latar belakangnya, yang mengharuskan seseorang memeriksa usaha filosof paling terkenal, berkebangsaan Spanyol, Abu'l Wahid Ibn Rusyd, untuk mendamaikan agama dengan filsafat. Filosof yang menjadi tokoh sentral intelektual di Latin Barat dengan nama Averroes ini, dilahirkan di Cordova tahun 520/1126, di mana ia telah menjadi hakim ketua (*qadi*) di usia mudanya. Tetapi situasi politik di Andalusia telah mengubah Ibn Rusyd dan akhirnya ia pun jatuh dari gelanggang politik. Ia menghabiskan bagian akhir hidupnya

---

[29] Inilah suatu interpretasi yang diberikan untuk teks ini oleh sejumlah sarjana Barat berabad-abad lamanya. Contoh terakhir ini dapat dilihat, S.S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophyc Study of Ibn Tufayl' Hayy ibn yaqzan* (Leiden: Brill, 1974). Lihat juga Ibn Tufayl, *Hayy ibn yaqzan*, terj. L.F. Goodman (Los Angeles: University of California Press, 1983).

di Marrakesh, di mana ia meninggal tahun 595/1198.

Filosof spekulatif terbesar di Maghrib ini memiliki dua nasib yang berbeda. Di Barat ia menjadi terkenal sebagai komentator *par exellance* Aristoteles, sebagaimana dilukiskan Dante, "Averrois che'l gran comento teo" (*Divine Comedy*, Interno: IV, 144), yang melalui "matanya" Barat dapat melihat Aristoteles. Dengan tidak sengaja ia menjadi terkenal sebagai penulis teori kebenaran ganda dan inspirasi bagi Averroeisme. Ia bahkan dikenal sebagai simbol rasionalisme yang melawan agama, suatu anggapan yang terus berlanjut sampai periode modern. Hal itu, misalnya, dapat dilihat dalam karya-karya klasik seorang rasionalis Perancis abad XIX, E. Renan.[30] Averroes menjadi tokoh utama dalam sejarah intelektual Barat, dan kenyataannya, sebagian besar karyanya tetap bertahan tidak hanya dalam bahasa Arab, tetapi juga dalam bahasa Iberani dan Latin. Sebagai akibatnya, di sana masuk ke dalam wujud suatu ajaran yang berbeda, sebagai Averroesme Latin.[31]

Sebagai seorang Muslim, Ibn Rusyd menjadi tokoh yang sungguh berbeda. Di samping usahanya untuk menghadirkan kemurnian ajaran Aristoteles, tujuan utamanya adalah mengharmoniskan agama dan filsafat. Tetapi tesisnya yang benar tidaklah "kebenaran ganda" melainkan sebagai alat penolong

---

[30] Dalam karyanya *Averroes et l'averroisme* (Paris: Michel Levy Freres, 1861), Renan menjadikan Averroes seorang "pemikir bebas" melawan ketertundukan nalar kepada keyakinan, dan sebagai nenek moyang rasionalisme modern dan skeptisisme. Ada sejumlah literatur berbahasa Eropa yang ekstensif berkenaan dengan Averroes: lihat misalnya, O. Leeman, *Averroes and His Philosophy* (London: Oxford University Press, 1988).

[31] Terjemahan Latin diikuti juga terjemahan Iberani dan kembali ke abad VII/XIII diusahakan Michael Scot. Teks Latin komentar Averroes terhadap Aristoteles dipublikasikan oleh Medievar Academy of America dalam serial *Corpus philosophorum medii aevi corpus commentariorum Averrois in Aristotelem.*

untuk *ta'wil*, yang juga penting untuk memahami tradisi filsafat Islam secara mondial.

Menurut doktrin ini, di sana tidaklah terdapat dua kebenaran yang kontradiktif tetapi kebenaran yang tunggal, yang dihadirkan dalam bentuk agama dan melalui *ta'wil*, menghasilkan pengetahuan filsafat. Agama adalah bagi setiap orang, sedangkan filsafat hanya bagi mereka yang memiliki kemampuan-kemampuan intelektual yang memadai. Meskipun demikian, kebenaran yang dijangkau suatu kelompok tidaklah bertolak belakang dengan kebenaran yang ditemukan oleh kelompok lain.

Prinsip *ta'wil* memungkinkan keharmonisan antara agama dan filsafat.[32] Tujuan yang lebih besar pada filsafat Ibn Rusyd, yang sekaligus seorang Muslim yang saleh dan memiliki otoritas dalam bidang syari'ah dan juga filosof besar, adalah untuk mengharmoniskan keyakinan dan nalar.

Salah satu di antara karya-karya Ibn Rusyd yang paling penting adalah tanggapannya terhadap karya al-Ghazali, yang melawan para filososf, yang terkandung dalam *Tahafut al-falasifah*. Ibn Rusyd mengambil tantangan dengan membela filsafat Islam dan mencoba merespons al-Ghazali, poin demi poin, dalam karyanya *tahafut al-tahafut* (*Incoherence of the Incoherence*), yang merupakan salah satu karya filsafat penting dalam Islam.[33] Karya ini tidak memiliki pengaruh terhadap pemikiran al-Ghazali, tetapi juga tidak musnah tanpa adanya tanggung jawab lebih lanjut oleh pemikir-pemikir Muslim belakangan.

Ibn Rusyd menyegarkan kembali Aristoteles, tetapi ia tidak terpengaruh filsafat paripatetik Ibnu Sina, yang dikritiknya dalam berbagai kesempatan. Ibn Rusyd secara khusus menyerang teori

[32] Lihat G. Hourani, *Averroes, On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961). Ini adalah terjemahan dari *Fasl al-maqal*, penjelasan Ibn Rusyd yang sangat penting tentang hubungan antara filsafat dan agama.

[33] Lihat S. Van den Bergh, *Averroes's Tahafut al-tahafut* ("The Incoherence of the Incoherence") (2 vol.; Oxford: Oxford University Press, 1954).

Ibnu Sina tentang emanasi dan tekanannya pada pengaruh ruh dan juga doktrin intelek dan hubungan antara ruh dengan intelek aktif. Akibat kritik Ibn Rusyd adalah pembuangan peran malaikat dan *Anima caelestik* dari kosmos. Pengaruh Ibn Rusyd membantu proses sekularisasi alam, mempersiapkan landasan bagi kebangkitan pengetahuan sekular secara total tentang tatanan alamiyah. Filsafat Islam itu sendiri, bagaimanapun, memilih jalan lain. Ia membela filsafat Ibnu Sina daripada mengikuti Ibn Rusyd dan kembali pada Cahaya Timur, melalui karya-karya Suhrawardi dan menempatkan diri pada suatu jalan, yang langkah pertamanya telah diretas oleh Ibnu Sina.

Dengan kematian Ibn Rusyd sesuatu telah mati, tetapi tidak dengan filsafat Islam, seperti diklaim penerus-penerus Barat dari tradisi filsafat Islam selama tujuh abad. Filsafat memulai dengan suatu fase baru kehidupannya di Persia dan wilayah Islam Timur lainnya, sementara 'mataharinya' tenggelam di Maghrib (Barat). Tetapi pernah pula di wilayah-wilayah Barat, di sana nampak – paling tidak, seorang filosof penting lainnya, 'Abd al-Haqq Ibn Sab'in, yang berasal dari Murcia. Ia menghabiskan separuh hidupnya di Afrika Utara dan Mesir dan di hari tuanya menetap di Mekkah, di mana ia meninggal tahun 669/1270.

Ia secara pasti pro Syi'ah dan menjelaskan secara terbuka doktrin tentang "transendensi kesatuan wujud," yang menyebabkan ia jatuh dalam kesulitan berhadapan dengan tokoh-tokoh eksoterisme agama, baik di Maghrib maupun Mesir. Bahkan di Mekkah sendiri, di mana ia didukung oleh penguasa, ia diserang dari berbagai tempat dan keadaan tentang kematiannya tetap berada dalam misteri. Beberapa orang menyatakan bahwa ia dipaksa untuk melakukan bunuh diri, yang lain menyatakan ia bunuh diri di depan Ka'bah karena mengalami ekstase penyatuan,[34] dan yang lain lagi mengatakan bahwa ia mati karena diracun.

---

[34] Hal ini terlihat sangat mustahi. Karena Ibn Sab'in adalah seorang Muslim saleh yang mengikuti syari'ah, yang melarang bunuh diri. Semua

Ibn Sab'in adalah filosof dan sekaligus seorang Sufi pengikut ordo Syawdhiyyah, yang kembali bertemu Sufi Andalusia dari Seville, Abu 'Abd Allah al-Syawdhi dan dicirikan oleh bakatnya pada filsafat dan Sufisme. Ibn Sab'in memiliki pengetahuan yang ekstensif dan juga tradisi. Ia dikenal baik oleh Sufi-Sufi klasik dari bagdad dan Khurasan, seperti al-Junayd, al-Hallaj, Bayazid dan al-Ghazali. Begitu juga dengan beberapa syeikh Andalusia awal, seperti Ibn Masarrah, Ibn Qasi dan Ibn 'Arabi, yang seperti dirinya, lahir di Murcia, pindah ke Afrika dan Mesir lalu tinggal beberapa lama di Mekkah. Tetapi Ibn Sab'in tidak mengikuti ajaran Ibn 'Arabi.

Ibn Sab'in juga kenal dengan baik filosof-filosof Timur, seperti al-Farabi, Ibnu Sina dan yang berkebangsaan Andalusia, seperti Ibn Bajjah, Ibn Tufayl dan Ibn Rusyd. Ia juga kenal Suhrawardi, yang baginya, bagaimanapun diklasifikasikan dengan filsafat paripatetik dan dikecamnya secara keras bersama hampir semua filosof dan Sufi awal. Ibn Sab'in mengikuti doktrin "Keesaan absolut" yang menurutnya wujud Allah dan bukan yang lain. Ia mengkritik pemikir Islam awal, terutama bagi mereka yang tidak memiliki jangkauan pada "Keesaan absolut" ini. Kenyataannya adalah mungkin, bahwa ia sebagai orang pertama yang menggunakan istilah *wahdat al-wujud.*

Juga menarik untuk dicatat, bahwa Ibn Sab'in memiliki pengetahuan ekstensif tentang Yudaisme, Kristen dan juga Hinduisme, Zoroastrianisme, filsafat Yunani dan Hermetikisme. Lebih dari itu ia telah dianggap sebagai guru dalam bidang "ilmu-ilmu, *ta'wil*,[35] khususnya ilmu tentang makna huruf dan kata.

---

pandangan ini telah dibahas oleh A. al-Taffazani dalam karyanya *Ibn Sabi'in wa falsafatuhu 'l-sufiyyah* (Beirut: Dar el-Kutub al-Lublanni, 1973). Secara lebih seksama dan rinci kajian tentang Ibn Sab'in, belum dilakukan di Barat. Untuk referensi dalam bahasa-bahasa Eropa, lihat Corbin et.al. *Histoire de la philosophie islamique*, 2: 366-68; Cruz Hernandez, *Historia*, 2: 249-57.

[35] Lihat bab 23 dalam *World Spirituality* 20, "Ilmu-ilmu *ta'wil* dalam Islam," oleh Jean Canteins.

Tulisan-tulisannya sulit dicerna, seringkali berisi kalimat-kalimat "kabbalistik" yang maknanya tidak mudah dimengerti, kecuali melalui sumber ilmu-ilmu tersebut. Tulisan-tulisannya, termasuk penjelasan-penjelasannya tentang ilmu-ilmu *ta'wil* dan juga karya-karya yang lain, dicurahkan sepenuhnya pada filsafat dan praktek Sufisme.

Banyak karya Ibn Sab'in telah lenyap, tetapi beberapa di antaranya masih ada dan memberikan kesaksian bagi kedalaman dan produktivitas pemikirannya. Karya filsafatnya yang memiliki makna penting adalah *Budd al-'arif* (*The Object of Worship of the Gnosis*), yang dimulai dengan logika dan berakhir dengan metafisika dan harus dianggap sintesis ajaran-ajaran metafisikanya.[36] Tetapi karyanya yang lebih berpengaruh di dunia Barat yang perlu diperhatikan adalah *Ajwibah yamani'yah 'an as'ilat al-siqilliyah* (*Yemeni Answers to Sicilian Questions*), yang merupakan jawaban terhadap empat buah pertanyaan filosofis yang dikirim oleh Kaisar Frederik II. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan menjadi terkenal di kalangan skolastik.

Ibn Sab'in harus dianggap sejajar dengan Suhrawardi dan Ibn 'Arabi, sebagai guru spiritual Islam yang mengkombinasikan pemurnian jiwa dengan kesempurnaan intelektual; menciptakan sintesis antara kehidupan spiritual dan pemikiran spekulatif, antara Sufisme dan filsafat. Sebagai tokoh representatif terakhir filsafat Islam di Maghrib, Andalusia, Ibn Sab'in mencatat sintesis antara praktek kehidupan spiritual dan doktrin intelektual yang pertama ditemukan dalam diri Ibn Masarrah, yang berpegang teguh pada keaslian ajaran ini.[37]

---

[36] Ini adalah salah satu di antara karya-karya Ibn Sab'in yang dikaji dan diterjemahkan ke dalam bahasa Barat. Lihat E. Labor, "Ibn Sab'in de Marcia y su Budd al-'arif." Dalam *Revista al Andalus* 9/2 (1944) 371-417.

[37] Cruz Hernandez merujuk kepada ajaran yang diperlihatkan Ibn Sab'in sebagai "gnosofia" (*Historia*, 2:249). Ajaran ini kadang-kadang mengacu pada Sab'iyyah yang diperlihatkan setelah Ibn Sab'in, oleh seorang pujangga besar Sufi, al-Syustari, yang tak lain adalah penerus Ibn Sab'in sendiri.

. Barat mungkin melihat filsafat Islam di Spanyol, suatu rasionalisme murni Aristotelian yang dikagumi, tetapi juga ditakuti. Dalam cahaya tradisi integral filsafat Islam, bagaimanapun, ia adalah sintesis antara praktek Sufisme dan filsafat sebagai metafisika dan ma'rifat, yang menghadirkan peran sentral ajaran ini.

Kunjungan Ibn Sab'in ke Timur dan meninggalnya di kota suci Mekkah, jantung umat Islam, adalah simbol perkawinan, bahwa pengetahuan yang mengubah dan memancarkan dengan praktek spiritual yang membuka hati, harus disambut dengan hangat sebagai pengetahuan. Jika dengan perjalanan Ibn Sab'in, cahaya filsafat ini menjadi mengecil di Andalusia, ia bersinar benderang di wilayah Timur, dengan hadirnya ajaran-ajaran syeikh *al-isyraq* (iluminasi) Suhrawardi. Komentator dan murid-murid Suhrawardi itu sendiri, hidup sejaman dengan Ibn Sab'in.[*]

Bab 3
Ma'rifat

Seyyed Hossein Nasr

Suhrawardi dan Ajaran Iluminasi

Harmonisasi spiritual dan filsafat yang sempurna pada Islam tercapai dalam ajaran iluminasi (*al-isyraq*), yang didirikan oleh syeikh *al-isyraq*, Syihab al-Din Suhrawardi. Beliau dilahirkan di sebuah desa kecil, Suhrawad,[1] Persia Barat 549/1153. Ia belajar di Zanjan dan Isfahan, di mana ia menyelesaikan pendidikan formalnya dalam bidang agama dan ilmu-ilmu filsafat serta memasuki dunia Sufi. Ia kemudian pergi ke Anatolia dan singgah di Aleppo, di mana akhirnya beroposisi dengan *fuqaha* tertentu. Suhrawardi menjumpai kematiannya pada usia yang sangat muda pada tahun 587/1192.

Suhrawardi adalah seorang mistikus dan filosof besar, yang akrab dengan filsafat perenial Islam, yang ia sebut sebagai *al-hikmat al-'atiqah, philosophia priscorium* –yang banyak dirujuk sejumlah filosof renaisans, yang awalnya ia anggap bersifat Ilahiyah. Ia melihat filsafat yang benar –atau seseorang dapat mengatakannya sebagai teosofi, jika kata ini dimengerti dalam maknanya yang asli sebagaimana digunakan oleh Jakob Boehme, sebagai hasil dari perkawinan antara latihan intelektual teoritik melalui filsafat dan pemurnian hati melalui Sufisme. Makna pencapaian pengetahuan tertinggi yang dianggap iluminasi, sekaligus mentransformasikan keberadaan dan melimpahnya pengetahuan seseorang.[2]

---

[1] Desa ini berada di Zagros, sebelah selatan Zanjan, juga merupakan tempat asal mula rumah keluarga Suhrawardi yang Sufi.

[2] Tentang Suhrawardi, hidup dan karyanya, lihat Corbin *En Islam iranien*, vol. 2; Nasr, *Three Muslim Sages*, bab 2; idem "Suhrawardi," dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2:372-98; Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 284 dan seterusnya.

Selama hidupnya yang singkat dan tragis, Suhrawardi menulis lebih dari empat puluh penjelasan. Doktrin-doktrinnya ditulis dalam bahasa Arab dan karya atau cerita simboliknya ditulis dalam bahasa Persia. Baik karya-karyanya dalam bahasa Arab maupun Persia menjadi literatur induk filsafat Islam. Tulisan-tulisannya yang bersifat doktrinal, dimulai dengan sebuah elaborasi dan transformasi terhadap filsafat paripatetik Avicennian, dan akhirnya berpuncak pada *Hikmah isyraqiyah* (*The Theosophy of the Orient of Light*), yang merupakan salah satu karya terpenting dalam tradisi filsafat Islam.[3] Kisah simboliknya, termasuk beberapa karya prosa yang sangat cantik dalam bahasa Persia, termasuk *master piece*-nya, seperti *Fi haqiqat al-'isyq* (*On the Reality of Love*) dan *Awaz-i par-i jibra'il* (*The Cant of Wings of Gabriel*).[4] Sedikit sekali filosof Islam yang mampu mengkombinasikan metafisika pada dataran yang tinggi dengan sebuah prosa puisi, yang kualitas bahasa dan kesempurnaannya hampir tak tertandingi.

Suhrawardi menggabungkan angelologi Mazdaean dan Platonisme dalam matrik gnosis Islam. Ia percaya ada dua tradisi kuno kebijaksanaan (*al-hikmah*), yang keduanya bermula dari agama. Satu sisi dicapai Pythagoras, Plato dan filosof-filosof Yunani yang lain, mencipta suatu tradisi filsafat Yunani yang asli dan berakhir dengan Aristoteles. Pada sisi lain disebarkan di antara bijaksanawan Persia kuno, yang ia sebut *khusrawaniyyun*, atau orang-orang bijaksana yang menjadi pengikut filosof raja, Kay Khusraw. Akhirnya tradisi ini menyatu dalam diri Suhrawardi.

---

[3] Lihat Suhrawardi, *Le Livre de la sagesse orientale*, terjemahan H. Corbin: ed. C. Jambet (Paris: Verdier, 1986).

[4] Kisah-kisah simbolik yang indah karya Suhrawardi telah diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis secara elok oleh H. Corbin sebagai *L'Archange empourpree* (Paris: Fayard, 1976). Karya itu juga diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh W. Thackson sebagai *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon Press, 1982).

Seperti banyak anggapan filosof Islam yang lain, Suhrawardi mengidentikkan Hermes dengan Nabi Idris, yang telah diberi gelar sebagai bapak para filosof (*walid al-hukama'*) dan dianggap menerima kebijaksanaan "samawi," yang merupakan permulaan filsafat. Akhirnya dalam Islam, agama primordial dan terakhir tersebut, tradisi primordialnya direstorasi oleh Suhrawardi sebagai ajaran iluminasi (*al-isyraq*).

Guru iluminasi ini menegaskan bahwa sejak semula telah ada suatu "olahan abadi" (*al-khamirat al-azaliyah*), yang tak lain adalah kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*. Ia disamarkan dalam subtsansi manusia yang siap "diolah dan diaktualisasikan," melalui latihan intelektual dan penyucian hati (*tazkiyatun qulb*).[5]

Ia adalah "olahan abadi" yang diaktualisasikan dan ditransformasikan oleh filosof Pythagorean dan Plato kepada Sufi Dzu'l-Nun al-Misri dan Sahl al-Tustari dan melaui orang-orang bijak Persia kepada Bayazid al-Bastani dan Mansur al-Hallaj dan direstorasi penuh keagungan oleh Suhrawardi, yang mengkombinasikan pengetahuan batin (*inner knowledge*) dari guru-guru tersebut dengan disiplin intelektual, seperti filosof al-Farabi dan Ibnu Sina.

Suhrawardi, bagaimanapun, tidak pernah menguasai rantai sejarah yang berhubungan dengan dirinya pada tradisi panjang kebijaksanaan, tetapi menegaskan bahwa makna sesungguhnya pencapaian pengetahuan ini adalah melalui Tuhan dan Kitab Suci-Nya. Itulah mengapa, ia mendasarkan dirinya sendiri begitu banyak pada Al-Qur'an dan Suhrawardi adalah filosof Muslim utama yang pertama, yang mengutip Al-Qur'an secara ekstensif dalam karya-karya filosofisnya.

Suhrawardi menciptakan begitu banyak sintesis filsafat, melukiskan berbagai sumber dan secara khusus yang dekat

---

[5] Lihat Suhrawardi, *Opera Metaphisics et Mystica*, vol. 1, ed. Corbin (Tehran and Paris: A. Maisonneuve, 1976); lihat juga G. Dayyani, *Syu'a'-i andisyah wa syuhud-i falsafa-yi Suhrawardi* (Tehran: *Intisyarat-i hikmah*, 1364 A.H. solar).

dengan enam abad pemikiran Islam sebelum kehadirannya. Tetapi sintesis ini diunivikasikan dengan sebuah metafisika dan epistemologi, yang dapat menghubungkan semua garis perbedaan pemikiran satu sama lain dalam suatu pola yang terpadu. Apa yang paling berarti, dari sudut pandang spiritual, adalah bertahannya filsafat *isyraqiyah* pada organisme yang kental, antara aktivitas intelektual dengan kesucian hati.

Untuk selanjutnya dalam dunia Islam, di mana saja filsafat tetap bertahan, maka ia dilihat sebagai kebijaksanaan (*hikmah*) yang terus hidup. Filosof atau hakim itu sendiri, tidak diharapkan hanya menjadi seorang yang memiliki pengetahuan rasional, tetapi sekaligus menjadi orang suci, karena ditransformasikan oleh pengetahuannya. Filsafat sebagai aktivitas mental yang lepas dari realisasi spiritual dan kehidupan batin, tidak dapat diterima sebagai legitimasi kategori intelektual. Pada gilirannya, filsafat menjadi *sophia*, yang senantiasa dimiliki dalam tradisi-tradisi Ketimuran, yaitu suatu kearifan yang hidup (*living wisdom*), pengalaman, pemikiran dan juga penalaran.

Meskipun kematiannya yang tragis akibat kekejaman, Suhrawardi dan doktrin-doktrinnya tak kelihatan selama satu generasi. Pemikiran Suhrawardi tentang ajaran iluminasi diperlihatkan kembali dalam paruh abad VII/XIII dalam bentuk komentar utama (*syarh*) oleh Muhammad al-Syahrazuri (kira-kira setelah tahun 687/1288) tentang *Hikmat al-isyraq*. Hal ini kemudian diikuti oleh komentator utama kedua, Qutb al-Din Syirazi (w. 710/1311). Al-Syirazi haruslah dianggap sebagai tokoh intelektual Islam yang utama, fisikawan dan astronom, yang memiliki otoritas dalam bidang logika dan medis, menjadi komentator Ibnu Sina dan Suhrawardi.[6]

---

[6] Lihat S.H. Nasr, "Qutb al-Din Syirazi" dalam *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C. Gillespie (New York: Charles Scribner's Sons, 1976) 247-53.

Karya al-Syirazi *Durrat al-taj* (*Jewel of the Crown*), yang merupakan sebuah ensiklopedi filsafat yang amat luas, sebagian besar berkenaan dengan filsafat paripatetik, juga dikenal baik karena komentarnya terhadap *Canon of Medicine* karya Ibnu Sina dan juga beberapa penjelasannya tentang astronomi yang penting. Tetapi komentar al-Syirazi yang lebih abadi adalah komentarnya tentang *Hikmat al-isyraq*, yang menyadarkan betapa pentingnya pemikiran-pemikiran Suhrawardi, dan telah dibaca serta dikaji di Persia dan Muslim India sampai hari ini. Setelah al-Syirazi sebuah rantai panjang filosof *isyraqiyah* muncul, baik di Persia maupun anak benua India, di mana pengaruh Suhrawardi sangat ekstensif. Suhrawardi telah mengukuhkan suatu babak baru dan dalam ketika yang sama membangun dimensi intelektual primordial Islam menjadi suatu aspek permanen dalam wacana intelektual Islam, yang tetap bertahan sampai hari ini.

Filsafat *israqiyah* –atau teosofi, istilah ini cukup tepat digunakan—didasarkan pada metafisika cahaya. Pemula dan sumber segala sesuatu adalah Cahaya atau segala cahaya (*nur al-anwar*), yang merupakan Cahaya Absolut dan tidak terbatas di atas dan di belakang semua sinar yang memancar. Semua tingkat realitas, bagaimanapun, juga adalah derajat dan tingkat-tingkat cahaya yang berbeda, dari tiap sesuatu oleh tingkat intensitas dan kelemahannya, dan tak sesuatu pun melainkan adalah cahaya. Karena kenyataannya, tak ada sesuatu pun dalam alam semesta yang luas ini, melainkan cahaya.

Dari Cahaya di atas segala cahaya ada suatu hirarkhi cahaya-cahaya, vertikal maupun longitudinal. Cahaya-cahaya yang terdiri dari tingkat-tingkat eksistensi universal dan suatu tatanan horizontal atau lalitudinal (melintang), yang berisi pola dasar (*rabb al-naw'*) atau idea-idea platonik tentang segala sesuatu yang kelihatan di bawah sebagai obyek atau barang. Cahaya-cahaya ini tidak lain daripada apa yang dalam bahasa agama disebut malaikat-malaikat. Suhrawardi memberi nama

tentang malaikat-malaikat Mazdaean dan juga Islam pada cahaya-cahaya ini dan menghasilkan peranan sentral dalam kosmologi dan juga espistemologi dan soteriologi.[7]

[7] Untuk keterangan angelologi yang kompleks karya Suhrawardi, yang dibahas dalam berbagai karya, khususnya *Hikmat al-isyraq*, lihat Corbin, *Les Motifz zoroastriens dans la philosophie de sohrawardi*, vol. 3 (Tehran: Societe d'Iranologie, 1946); lihat juga Nasr, "Suhrawardi," dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2:383-91.

Filsafat Isyraqiyah

Kata *isyraq* dalam bahasa Arab itu sendiri berarti iluminasi dan sekaligus juga cahaya pertama pada saat pagi hari, seperti cahaya matahari dari timur (*syarq*). Timur tidak hanya berarti timur secara geografis, tetapi awal cahaya, yakni realitas. Filsafat *isyraqiyah* berarti filsafat "ketimuran" dan iluminatif. Ia memancar, karena ia adalah Timur dan ia Timur karena ia memancar. Ia adalah pengetahuan dengan pertolongan, yang mana manusia dapat menyesuaikan dirinya sendiri dalam alam semesta dan akhirnya menjangkau bahwa "timur" adalah tempat kediaman azali. Sementara bayangan dan kegelapan keberadaan hidup manusia di bumi adalah di "barat," di dunia wujud. Tidak masalah di mana manusia di bumi secara geografis.

Manusia spiritual atau iluminatif, sadar tentang asal "timurnya." Oleh karena itu menjadi orang yang tidak dikenal dan terasing di dunia ini, sebagaimana dilukiskan dalam suatu cerita simbolik karya Suhrawardi yang sangat fasih, *Qissat al-ghurbat al-gharbiyyah* (*The Story of the Occidental Exile*). Karya ini melalui kenang-kenangannya tentang tempat kediamannya yang abadi, di mana manusia mulai memiliki nostalgianya tentang "rumahnya yang benar," dengan bantuan pengetahuan iluminatif maka ia mampu menjangkau di mana kediaman itu ada.

Pengetahuan iluminatif, yang dimungkinkan oleh hubungan dengan tatanan-tatanan malaikati, mentransformasikan keberadaan manusia dan menolongnya. Malaikat adalah instrumen iluminasi dan karena itu menjadi alat penyelamatan. Manusia telah turun dari dunia "cahaya-cahaya signirial" dan dikembalikan kepada dunia dan disatukan kembali dengan sifat kemalaikatannya, "teman karib yang terpercaya," di mana manusia menemukan bagiannya yang murni sekali lagi.

Filsafat *isyraqiyah* melukiskan dalam sebuah bahasa simbolik secara imanen, suatu dunia yang sangat luas, berdasarkan simbolisme cahaya dan "timur," yang meruntuhkan batas-batas kosmologi Aristotelian dan juga batas-batas rasio yang didefinisikan oleh Aristotelian. Suhrawardi mampu menciptakan suatu metafisika cahaya secara esensialik dan suatu kosmologi, yang sulit dicari padanan kemuliaan dan keindahannya. Ia menghadapkan pencari yang sungguh-sungguh (*the real seeker*), melalui ruangan kosmik dan membimbingnya kepada kenyataan cahaya sejati, yang tidak lain adalah keberadaan "timur."

Dalam perjalanan ini, sekaligus bersifat filosofis dan spiritual, manusia dipimpin oleh suatu pengetahuan yang merupakan cahayanya sendiri, merujuk sabda Nabi saw. yang menyatakan; *al'ilmu nurun* (ilmu adalah cahaya). Itulah mengapa filsafat, menurut wasiat dan keinginan Suhrawardi yang terakhir dalam karyanya, *Hikmat al-isyraq*, tidak bisa diajarkan kepada setiap orang. Untuk hal tersebut jiwa manusia harus dilatih dengan latihan-latihan yang bersifat filosofis secara keras. Jiwa manusia juga harus disucikan melalui usaha batin untuk menundukkan 'ular naga' batin yang berupa nafsu ruhani.

Bagi orang-orang tertentu, ajaran *isyraqiyah* menampakkan suatu pengetahuan batin, yang tidak lain merupakan kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*, yang memancar dan mentransformasikan, menghapus dan membangkitkan kembali sampai manusia mencapai pleroma dunia cahaya dan tempat kediamannya yang asli, yakni dari asal kemusafiran kosmiknya.

Satu periode dari abad VII/XVI dicirikan oleh penyesuaian besar antar berbagai ajaran filsafat Islam, sehingga Persia menjadi kancah utama aktivitas dalam filsafat Islam. Awal periode ini, filsafat Ibnu Sina dibangkitkan kembali oleh Nasir al-Din al-Tusi, yang merupakan tokoh paripatetik Islam terkemuka. Komentarnya tentang *Isyarat wa 'l-tanbihat* dan responsnya terhadap kritik-kritik Fakhr al-Din al-Razi terhadap Ibnu Sina, memberikan suatu pengaruh yang lebih besar pada filsafat Is-

lam berikutnya daripada *Tahafut al-tahafut* karya Ibn Rusyd.

Tusi adalah cahaya terkemuka dalam suatu lingkungan filosof yang lebih luas, termasuk tidak hanya Qutb al-Din Syirazi yang telah disebutkan di atas, tetapi juga Dabiran-i Katibi Qazwini (w. 675/1276), penulis *Hikmat al-'ayn* (*Wisdom from the Source*). Filosof paripatetik lain yang juga terkenal pada periode yang sama, yang perlu disebutkan adalah Amir al-Din al-Abhari (w. 663/1264), yang karyanya *Hidayat al-hikmat* (*Guide of Philosophy*) menjadi populer sepanjang abad-abad berikutnya, khususnya dengan komentar Mulla Sadra.

Barangkali filosof yang lebih khusus lagi pada periode ini, yang dikatakan telah memiliki hubungan dengan Nasir al-Din adalah Afdal al-Din Kasyani (w. 610/1213), dikenal juga sebagai Baba Afdal. Baba Afdal adalah seorang Sufi eminen, ahli logika dan metafisikawan yang brillian, yang hingga hari ini pusaranya tetap terawat di Mekkah. Ia menulis sejumlah karya berbahasa Persia, yang kedudukannya sejajar dengan uraian-uraian Suhrawardi. Di antara karya-karya besarnya tentang prosa filosofis berbahasa Persia.[8] Karyanya masih mewakili bentuk perkawinan lain, antara Sufisme dan filsafat dan didasarkan pada sebuah pengetahuan diri (*Self knowledge*) atau *autology*, yang berperanan penting terhadap pengetahuan diri tentang Diri, sebagaimana dinyatakan Nabi saw., *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* (siapa yang mengetahui dirinya sendiri, maka akan mengetahui Tuhan-nya).

---

[8] Semua karyanya yang masih ada telah diedit secara kritis dan dipublikasikan oleh M. Minovi dan Y. Mahdevi dalam *Musannafat* (2 vol., Tehran: Tehran University Press, 1952-58). Tentang tokoh yang tersohor ini lihat S.H. Nasr, "Afdal al-Din al-Kasyani and the Philosophical World of Khwajah Nasir al-Din Tusi," dalam *Islamic Teology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M.E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1983) 249-64), dan W. Chittick, "Baba Afzal al-Din Kasani, *Encyclopedia Iranica*, 3: 285-91.

Bersamaan dengan kebangkitan kembali filsafat parepatetik oleh Tusi dan filsafat *isyraqiyah* oleh koleganya di Maraghah, Qutb al-Din Syirazi, Sufisme teoritik, ajaran Ibn 'Arabi menyebar secara lebih luas di wilayah Timur.[9] Dalam ketika yang sama aspek filosofis *kalam* telah berkembang secara lebih besar pada periode ini.

Selama tiga abad berikutnya, beberapa filosof penting kelihatan mencoba mensintesakan berbagai ajaran ini. Beberapa di antaranya, seperti Dawani, adalah ulama *kalam* dan sekaligus filosof *isyraqiyah*. Pada pihak lain, seperti keluarga Dasytahi dari Syiraz, adalah pengikut Ibnu Sina dan Suhrawardi. Sementara yang lain lagi, seperti Ibn Turkah Isfahani (w. 835/1432), merupakan tokoh penting periode ini, adalah seorang komentator *isyraqy* tentang filsafat paripatetik dan seorang arif tentang ajaran Ibn 'Arabi. Tokoh-tokoh ini telah mempersiapkan suatu lahan bagi sintesis yang lebih besar antara empat ajaran, yakni *isyraq* (iluminasi), *masysya'i* (paripatetik), *irfan* (gnosis) dan *kalam* (teologi), yang bagaimanapun belum tercapai sampai periode Safawid, dengan terbentuknya apa yang kemudian dikenal sebagai ajaran Isfahan.

---

[9] Lihat bab 3 dalam *World Sipirituality* vol. 20, "Ibn "Arabi and His School," oleh W. Chittick.

Mulla Sadra dan Ajaran Isfahan

Tiga abad berbagai ajaran pemikiran Islam mencapai puncaknya dalam periode Safawid di Persia, dengan ajaran Isfahan, yang dikaitkan dengan ibukota Safawid sebagai pusatnya. Tokoh terpenting ajaran ini adalah Sadr al-Din Syirazi, yang terkenal dengan sebutan Mulla Sadra, tetapi pendirinya adalah Mir Damad (w. 1041/1631), seorang teolog, filosof, mistikus dan juga pujangga.[10] Seorang filosof yang mengajar secara tepat filsafat Ibnu Sina, yang diinterpretasikan ke dalam sistem *isyraqiyah*, ia juga seorang mistikus yang menulis pengalaman-pengalaman ekstatiknya dan juga pujangga besar yang menggunakan pena sebagai sebutan *isyraq*. Ia menghadirkan kembali pergumulan intelektual, yang merupakan sintesis ajaran-ajaran filsafat, teologi dan gnosis yang mencirikan filsafat Islam lebih lanjut.

Mir Damad memiliki sejumlah komentator filsafat yang patut dicatat. Kawannya di Isfahan, Syeikh Baha' al-Din al-'Amili (w. 1030/1622), seorang saintis, *fuqaha*, teolog, arsitek dan pujangga adalah yang paling penting dalam kehidupan intelektual semasa Mir Damad. Komentator lainnya yang patut dicatat

---

[10] Lihat H. Corbin, "La confession extatigue de Mir Damad," dalam *Melanges Massignon* (Damascus: Institute Francais de damas, 1956) 1: 331 dan seterusnya; Corbi, *En Islam iranien*, 4:9-53; juga S.H. Nasr, "The School of Isfahan" dalam *The History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2: 904-32. Untuk survei umum tentang filsafat dan teologi selama periode safawid, lihat S.H. Nasr, "Spiritual Movement, Philosophy and Theology in the Safavid Period," dalam *Cambridge History of Iran*, vol. 1, ed. P. Jackson dan L. Lockhart (Cambridge: University Press, 1986) 656-97.

semasa itu adalah Mir Abu'l-Qasim Findiriski (w. 1050/1641), lebih menekankan titik pandang filosofis. Tokoh yang sangat terkenal ini mengajarkan karya-karya Ibn Sina di Isfahan dan banyak menghabiskan waktunya di India, di mana ia bertemu dengan kalangan terpelajar Hindu dan para *yogi*. Ia sedikit menulis, tetapi apa yang ditulisnya memiliki makna yang luar biasa. Karya-karyanya termasuk sebuah studi metafisika tentang kehidupan sosial, *Risalay-i sina'iyyah* (*Treatise on the Arts*); karya tentang alkemia; syair ringkasan metafisikanya yang terkenal; dan sebuah komentar tentang *Yoga Vasistha*, yang didasarkan pada terjemahan Persia Nisam al-Din Panipati.[11]

Terjemahan-terjemahan Islam dan studi tentang teks-teks metafisika dan filsafat Hindu adalah peristiwa intelektual dan spiritual yang mashur dan menambah hubungan antara dua dunia spiritual, Abrahamik dan India, sebelum waktu modern. Tradisi ini kembali pada terjemahan Arab karya al-Biruni tentang *Patanjali Yoga*, yang diikuti oleh sejumlah terjemahan ke dalam bahasa Persia tentang *Ramayana*, *Mahabharata* dan *Bhagawad Gita* dan juga *Upanishad* selama berabad-abad.[12]

Tidak hanya Muslim India tetapi juga Persia, yang mengerti dunia intelektual Hindu. Adalah luar biasa, bahwa orang seperti Mir Findiriski dapat mengajar *al-Syifa'* karya Ibnu Sina dan memberikan komentar tentang teks-teks *yoga* di India. Ini adalah bukti yang nyata bahwa ia menghirup alam intelektual, yang tidak hanya secara geografis tetapi juga secara spiritual, antara laut Mediterania dan sungai Gangga. Ia adalah seorang guru filsafat yang telah dikaji oleh sarjana abad-abad pertengahan dan yang

---

[11] Tentang 'Amili dan Mir Findiriski, lihat Nasr, "The School of Isfahan," dalam *History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2:909-14, 922-26; juga Nasr, "Mir Findiriski," dalam *The New Encyclopedia of Islam*.

[12] Oleh Dara Shukuh (Shikoh) yang referensinya ini dibuat dalam bab 19 pada *World Spirituality* vol. 20. Lihat D. Shayegan, *Hindousme et soufisme* (Paris: La Difference, 1979).

di Barat dikembangkan dalam arah filsafat nominalisme dan akhirnya skeptisisme, yang berlawanan dengan pandangan dunia Mir Findiriski sendiri.

Betapa sulitnya membayangkan orang-orang Eropa yang sejaman dengannya, tertarik secara serius dalam metafisika Hindu dan –jika pun ada dalam hal ini—mengkombinasikan ketertarikan ini dengan cinta St. Thomas dan St. Bonaventure! Perpisahan jalan dalam taqdir intelektual antara Islam dan Barat, terdapat jarak yang memisahkan guru-guru ajaran Isfahan dari filosof-filosof renaisans, yang sejaman dengannya dan filosof-filosof Eropa abad XVII.

Bagaimanapun, perbedaan ini menjadi lebih tajam dalam karya-karya Mulla Sadra, seorang terkemuka ajaran Isfahan. Oleh berbagai kalangan, Mulla Sadra dianggap sebagai metafisikawan Muslim terbesar. Tokoh yang mengagumkan ini dilahirkan di Syiraz sekitar 979/1571, belajar kepada Mir Damad dan guru-guru lain saat di Isfahan. Kemudian mengundurkan diri selama sepuluh tahun ke sebuah desa kecil di dekat Qum, dan akhirnya kembali lagi ke Syiraz, di mana ia menghabiskan tiga puluh tahun terakhir hidupnya untuk menulis dan melatih murid-murid yang datang kepadanya dari berbagai wilayah yang jauh, seperti Afrika Utara dan Tibet. Ia meninggal di Basra pada tahun 1050/1640, ketika kembali dari perjalanan hajinya yang ketujuh dengan jalan kaki ke Mekkah.[13] Mulla Sadra memasukkan

---

[13] Selama dekade terakhir ini, Mulla Sadra akhirnya terkenal di Barat dan ada sejumlah karya dalam bahasa Eropa yang menganalisis beberapa aspek pemikirannya. Meskipun masih dibutuhkan pengerjaan lagi dalam lapangan ini. Lihat M. Horten, *Das philosophische van Shirazi* (1640), Strassburg: K.J. Trubner, 1913); H. Corbin, *En Islam iranien*, 4:54-122; pengantar Corbin dalam bahasa Perancis untuk karya Mulla Sadra *Le Livre des penetrations metaphysiques* (Paris: Verdier, 1988); S.H. Nasr, *The Trancendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978); idem, "Sadr al-Din Shirazi," dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2:932-61; dan F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press,

konsep Suhrawardian tentang filosof yang sempurna atau teosof (*hakim muta'allih*), harus menjalani latihan intelektual maupun penyucian hati. Filosof Islam belakangan ini kenyataannya memberikan *gelar Sadr al-Muta'allihin* terhadap Mulla Sadra, berarti yang terkemuka di antara filosof. Sungguh ia benar-benar mewakili kesempurnaan norma Suhrawardian.

Sebagai guru dialektika, ahli logika, juga pujangga dan futurolog, Mulla Sadra menciptakan suatu harmoni yang sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan persepsi yang bersifat mistik. Melalui pengawinan intelektual pada wahyu, ia mencapai suatu *coincidentia oppositorum*, mencakup kekakuan logika dan keutamaan terbukanya tabir spiritual. Seperti *Hikmat al-isyraq*, yang memulainya dengan logika dan berakhir dengan ekstase secara mistik. Mulla Sadra menggelorakan sebuah pola pemikiran, di mana logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya gnosis. Ia menyebut sintesis ini, khususnya tiga jalan besar menuju kebenaran, yakni *wahyu* (wahyu atau *syar'*), *intellection* (inteleksi, *'aql*) dan keterbukaan mistik (*kasyf*) sebagai *al-Hikmat al-muta'aliyah* atau teosofi transenden. Sintesisnya mewakili suatu perspektif intelektual yang baru dalam filsafat Islam, sebuah perspektif yang mewakili banyak pengikut, khususnya di Persia dan India, tetapi juga di Iraq dan beberapa wilayah Arab yang lain, selama abad-abad berikutnya.

Mulla Sadra menyusun sekitar lima puluh buku, sebagian besar dalam bahasa Arab. Di antaranya yang terpenting adalah *al-Asfar al-arba'ah* (*The Four Journeys*), yang meninggalkan

---

1976) yang memberikan interpretasi kelewat rasionalistik terhadap Mulla Sadra. Hanya ada satu karya tentang Mulla Sadra yang enak dibaca dalam bahasa Inggris: *Wisdom of the Throne*, terj. J. Morris (Princeton NJ: Princeton University Press, 1981). Ini adalah literatur yang ekstensif tentang Mulla Sadra, ditulis secara lebih luas dalam bahasa Persia, lihat pengantar S.H. Nasr untuk karya Mulla Sadra *Si asl* (Tehran: Tehran University Press, 1961).

teks-teks tingkat tinggi pada filsafat Islam tradisional dalam madrasah-madrasah sampai hari ini. Karya Mulla Sadra termasuk tidak hanya khasanah mistikal dan kosmologis, yang memberikan penjelasan penting tentang eskatologi, yang ditemukan dalam sejumlah teks filsafat Islam. Karya-karyanya juga berhubungan dengan pandangan-pandangan berbagai ajaran pemikiran Islam maupun pra Islam. Karenanya benar-benar merupakan ensiklopedi filsafat dengan pengaruh ajaran Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibn 'Arabi dan *kalam*, baik Sunni dan Syi'ah, yang secara jelas dapat dilihat.

Tetapi di atas dan di belakang sumber tersebut, seseorang dapat menemukan dalam karya ini, seperti dalam tulisan-tulisan Mulla Sadra yang lain, pengaruh besar Al-Qur'an dan Sabda Nabi saw. serta imam-imam Syi'ah. Tafsir Al-Qur'annya, *Asrar al-ayat* (*The Secret of the Verses of the Qur'an*) adalah kontribusi paling penting yang dibuat untuk kajian-kajian Al-Qur'an oleh seorang filosof Muslim. Sedangkan tafsirnya tentang Hadits koleksi Syi'ah, *Usul al-kafi kulayni*, adalah suatu karya besarnya di bidang filsafat.

Tetapi karya-karya ini juga menampakkan maknanya yang sentral tentang Al-Qur'an sebagai sumber meditasi secara filosofis bagi filosof-filosof Muslim. Begitu juga halnya tentang sabda Nabi serta para imam, bisa menjadi sumber inspirasi bagi filsafat Islam lebih lanjut.[14] Di antara prestasi besar Mulla Sadra adalah penciptaan suatu harmoni yang sempurna, antara keyakinan dan penalaran atau agama dan filsafat dan pencapaian cita-cita selama sembilan abad teologi dan filsafat Islam.

Tak ada filosof Islam lain, yang mampu menghubungkan secara mendalam dengan masalah-masalah keyakinan dari

---

[14] Meskipun sintesis yang dicapai Mulla Sadra dilaksanakan di dalam dunia Syi'ah pada periode Safawid Persia, filsafatnya tidak hanya mengikat dunia Syi'ah. Banyak pengikutnya di India adalah Sunni dan karyanya *Asfar* diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu, tidak hanya oleh penulis Syi'ah tetapi juga seorang ulama Sunni.

dasar-dasar etika bagi *tamsil* secara eskatologis yang dilukiskan dalam Al-Qur'an dan Hadits, seperti karya Mulla Sadra. Tak ada seorang filosof pun yang memperlakukan secara seksama persoalan ini dengan semua pertanyaan yang diperhatikan ulama-ulama *kalam*. Kenyataannya, Mulla Sadra mengklaim bahwa para teolog (*mutakallimun*) tidak memiliki pengetahuan Ilahi (*al-ma'rifah*) yang dibutuhkan untuk mengembangkan persoalan yang mereka jelaskan, dan karena itu aktivitas mereka tidaklah legal, terutama secara spiritual.

Masalah ini bagi *hukama-yi Ilahi* (secara literal berarti teosof) telah diatasi dengan jawaban-jawaban yang memadai, termasuk terhadap berbagai teka-teki dan masalah-masalah kompleks, yang dikandung dalam ajaran-ajaran agama. Apa yang banyak dimengerti kalangan Kristen dengan term teologi, dapat ditemukan imbangannya dalam pemikiran-pemikiran Islam dalam tulisan-tulisan Mulla Sadra daripada Asy'ariyah. Kecuali, bahwa miliknya adalah sebuah "teologi" yang selalu dibenamkan dalam cahaya pengetahuan Ilahi, gnosis dan tidak hanya argumen-argumen rasional yang berkenaan dengan keyakinan. "Teosofi transenden" Mulla Sadra, kenyataannya, adalah filsafat, teologi dan gnosis, yang melukiskan semua ajaran-ajaran tersebut, seperti yang telah dikembangkan selama abad-abad pertama sejarah intelektual Islam.

Dalam masa remajanya, Mulla Sadra mengikuti "metafisika esensialis" Suhrawardi. Tetapi akibat suatu pengalaman spiritual yang dikombinasikan dengan visi intelektual, ia melahirkan apa yang disebut Corbin, "sebuah revolusi filsafat Islam" yang diformulasikan sebagai "metafisika eksistensial" sehingga begitu terkenal. Bangunan besar metafisika ini, yang tidak dapat dipahami tanpa suatu pengetahuan ontologi Avicennan dan kosmologi Suhrawardian dan noetika, didasarkan pada kesatuan (*wahdah*), prinsip (*asalah*) dan pendakian (*tasykik*) tentang keberadaan (*wujud*).

Hanya ada satu realitas yang berpartisipasi dalam gradasi

dan tingkat-tingkat. Realitas segala sesuatu datang dari wujudnya dan bukan kuiditasnya atau esensinya (*mahiyyah*).[15] Kuiditas-kuiditas ini tidak ada, tetapi merupakan batas-batas yang ditentukan pada wujud, yang menunjang dalam sebuah hirarkhi dari debu hingga singgasana Ilahi. Tuhan sendiri adalah Wujud Absolut (*al-Wujud al-mutlak),* yang merupakan pemulaan bidang eksistensi. Lagi pula ada begitu banyak pengertian tentang kesatuan wujud. Baginya *wahdat al-wujud* hanyalah merupakan Satu Wujud, yakni Tuhan, dan tak ada sesuatu pun yang lain yang pernah ada. Lebih dari itu Mulla Sadra menyatakan tentang suatu kesatuan yang lebih mirip, yakni antara matahari dan sinar yang memancar darinya.

Lautan yang luas tentang wujud ini berada dalam gerakan yang konstan, menuju permulaan Ilahi-nya dalam apa yang disebut Mulla Sadra sebagai gerakan transubtansial (*al-harakat al-jawhariyyah*). Ia memiliki pandangan tentang kosmos dalam gerakan yang tetap menuju kesempurnaannya (*kamal*). Gerakan ini tidak harus, ditafsirkan dalam suatu pengertian evolusioner, yang bagi Mulla Sadra menegaskan secara kategorik realitas idea-idea Platonik atau pola dasar yang tetap bagi semua eksestensi dalam dunia bawah. Kenyataan yang lebih tinggi tentang wujud tidak termasuk suatu waktu masa depan. Mereka adalah nyata dan hadir, di sini dan sekarang, yang direalisasikan oleh manusia, yang membentuk poros vertikal eksistensi manusia.

Kemajuan vertikal dalam skala-skala wujud dicapai sebagian besar melalui pengetahuan. Pengetahuan mentransformasikan wujud yang mengetahui, seperti dari titik pandang pengetahuan yang lain, tergantung pada cara yang

---

[15] Tentang wujud dan mahiyyah dalam filsafat Islam dan masalah prinsip (*asalah*), lihat S.H. Nasr, "*Wujud* dan *Mahiyyah* dalam Filsafat Islam," *International Philosophy Quarterly* 29 (1989) 409-28; juga T. Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabziwari's Metaphysics* (Tehran: Mc. Gill University Institute of Islamic Studies, Teheran Branch, 1968).

mengetahui. Mulla Sadra menambahkan untuk prinsip identitas intelek dan apa yang dapat dimengerti (*iftihad al-'aqil wa'l-ma'qul*) untuk menekankan "lingkaran dalam" antara pengetahuan dan wujud. Kenyataannya, dalam bentuk pengetahuan tertinggi, wujud adalah pengetahuan dan wujud pengetahuan, ketika dikhotomi antara obyek dan subyek itu ditransendensikan.

Dalam pendakian skala-skala wujud, manusia tidak hanya melintasi bidang fisikal dan spiritual atau bidang realitas yang dapat dimengerti, tetapi juga bidang antara keduanya, yang bagi metafisikawan ini menyebutnya dengan "dunia imajinasi."[16]

Mulla Sadra menekankan dengan sangat tentang realitas dunia ini, baik dengan makrokosmik maupun mikrokosmik dan kelangsungan hidup setelah kematian manusia. Ia menyediakan suatu status ontologi bagi bidang yang sudah dikatakan oleh Suhrawardi dalam aspek mikrokosmiknya dan ditekankan secara lebih besar oleh Ibn 'Arabi, yang mengatakan tentang kekuatan penciptaan imajinasi.[17] Bagaimanapun Mulla Sadra telah menjelaskan dunia ini dalam suatu cara metafisik dan kosmologis, secara seksama, membawa maknanya, baik dalam penurunan maupun pendakian, yang memancarkan eksistensi alam semesta.

Kenyataannya, dalam bidang tingkat menengah ini peristiwa-peristiwa eskatologis, mengacu pada Al-Qur'an dan Hadits yang ada.[18] Mulla Sadra menghubungkan secara ekstensif

---

[16] Untuk menghindari keragu-raguan waktu sekarang, makna populer term ini dapat mengikuti Corbin. Barangkali seseorang harus merujuk pada term ini sebagai "dunia imajinasi" atau *mundus imaginalis*.

[17] Lihat H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969); dan studi penting tentang metafisika Ibn 'Arabi oleh W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989). Lihat juga bab 3 dalam World Spirituality vol. 20.

[18] Hal itu dibahas dalam *World Spirituality* vol. 19; Lihat W.C. Chittick, "Eschatology" dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, 378-409.

terhadap isu ini dalam berbagai karyanya. Tidak hanya mencurahkan penjelasan masalah eskatologi ini secara bebas, seperti pada *Risalah fi'l-hasyr* (*Treatise of Resurrection*), tetapi juga pada "empat perjalanan" *safar* yang merupakan karya besarnya, *Asfar al-arba'ah*, yang juga mencurahkan perhatian masalah jiwa (*nafs*) dan perjalanannya dari rahim hingga kebangkitannya di hadapan Ilahi.

Tidak seorang filosof Muslim pun pernah membahas "lautan jiwa" yang luas dan perkembangan *post* kemanusiaan dengan sedemikian seksama, seperti dilakukan Mulla Sadra. Mereka yang mencari suatu padanan Islam untuk penjelasan-penjelasan penting tentang eskatologi, yang didapatkan dalam agama-agama lain seperti Hinduisme dan Budha, harus kembali kepada filsafat Islam belakangan, terutama ajaran-ajaran Mulla Sadra dan murid-muridnya. Mereka ini membawa makna batin ajaran-ajaran Al-Qur'an, Hadits dan fatwa-fatwa imam Syi'ah berkenaan dengan eskatologi. Begitu juga Sufi-Sufi awal seperti Ibn 'Arabi, yang menulis secara ekstensif masalah ini.

Mulla Sadra menciptakan suatu sintesis metafisika yang sangat luas, yang pinggirannya dari beberapa ajaran pemikiran Islam lebih awal, ditenun bersama dalam sebuah permadani yang kaya warna dan corak, didominasi oleh kesatuan ontologi dan metafisika Sadrian. Dalam diri Mulla Sadra, orang akan menemukan tak hanya koeksistensi yang damai, tetapi juga kelengkapan dan harmoni antara ajaran-ajaran keyakinan atau wahyu, inteleksi dan visi mistik atau keterbukaan tirai kegaiban (*kasyf*).

Ajaran penting yang terakhir tentang filsafat Islam ini telah mencapai suatu pengertian elaborasi final, sintesis berbagai model pengetahuan filsafat Islam, yang bergerak sejak bapak-bapak filosof paling awal seperti al-Kindi, mulai memfilsafatkan dalam sebuah dunia yang didominasi oleh realitas wahyu kenabian dan dicirikan oleh pengawinan yang kokoh antara intelek sebagai instrumen iluminasi batin dengan kemampuan penalaran jiwa manusia.

Pasca Mulla Sadra

Mulla Sadra tetap merupakan tokoh yang berpengaruh dalam kelanjutan tradisi intelektual Islam sampai hari ini, meskipun ajaran-ajarannya tidak hanya satu-satunya yang memiliki pengikut selama pergantian beberapa abad ini. Ajaran-ajaran Avecennan dan Suhrawardian maju berdampingan dengan Mulla Sadra, menandai suatu khasanah kehidupan filsafat yang bervareasi dan kaya, menjadi saksi suatu kebangkitan kembali selama beberapa dekade yang lalu, khususnya di Persia.[19]

Murid-murid Mulla Sadra yang sangat terkenal, misalnya 'Abd al-Razzaq Lahiji (w. 1072/1661) dan Mulla Muhsin Fayd Kasyani (w. 1091/1680), mencurahkan diri mereka secara mendalam terhadap ilmu-ilmu agama yang murni, seperti *Hadits* dan kalam, tetapi tidak menulis tentang "teosofi transenden." Hal ini sangat bisa dimaklumi, karena saat itu terjadi perlawanan secara lebih besar terhadap Mulla Sadra dilakukan oleh beberapa ulama 'eksoterik.'[20]

---

[19] Ativitas filsafat yang ekstensif pada periode Mir Damad sampai Mulla Sadra, tentang dapat ditafsirkannya sebagian ontologi filsafat pada era ini, dirancang dan persiapkan oleh H. Corbin dan S.J. Asytiyani dalam tujuh volume, sementara yang berhasil dirampungkan mencapai empat volume. Proyek ini tetap berlanjut setelah Corbin meninggal. Lihat *Anthologie de la philosophie iranienne* (4 vol.: Paris dan Teheran, A. Maisonneuve 1972-78); lihat juga Corbin, *La philosophie iranienne islamique auz XVII et XVIII Sicles* (Paris: Buchet/Chastel, 1981), yang berisi prolegomena Corbin dalam bahasa perancis pada volume-volume berbahasa Arab dan Persia. Empat buah volume yang ada menjangkau sampai periode Qajar, menjadi saksi bagi aktivitas filsafat yang terkenal selama satu periode, meskipun menurut histeriografi Barat tentang filsafat Islam, aktivitas filsafat telah dianggap sebelah mata dalam dunia Islam.

[20] Menarik untuk dicatat bahwa Lahiji maupun Fayd Kasyani juga pujangga yang elegan dan menyusun *diwan* penuh puitisasi metafisik.

Tetapi mereka benar-benar mengetahui dalam ajaran pemikiran ini dan melatih sejumlah murid yang mempertahankan tradisi yang hidup ini. Satu di antara mereka, Qadi Sa'id Qummi (w. 1103/1692), yang dikenal baik karena tulisan-tulisan filsafatnya, termasuk komentarnya tentang *Enneads* karya Plotinus dan juga karena penjelasan-penjelasannya tentang makna batin gerakan-gerakan peribadatan Islam. Untuk hal tersebut ia mencurahkan satu karya pentingnya, *Asrar al-'ibadat* (*The Mysteries of the Acts of Worship*).[21]

Bagaimanapun, tokoh yang sedikit dikenal, yakni Mulla Muhammad Sadiq Ardistani (w. 1134/1721), berperan sebagai "jembatan" antara ajaran Mulla Sadra di era Safawid dan rivalnya selama periode Qajar. Karena tradisi lisan sangat penting dalam transmisi filsafat Islam tradisional, rantai guru dan jaringan murid generasi-generasi filosof berikutnya hingga yang paling awal, adalah sangat berarti.[22] Dalam hal ajaran Mulla Sadra, jaringan transmisinya terbentang melalui Ardistani, yang diasingkan dari Isfahan pada akhir periode Safawid dan mengambil tempat perlindungan di Qum, selama masa kerusuhan yang menandai transisi dari Safawid ke Afsyarid dan Zand.

Sebelum sampai periode Qajar dan awal abad XIII/XIX, ajaran Mulla Sadra dibangkitkan kembali secara penuh di Isfahan oleh Mulla Isma'il Khaju'i (w. 1173/1769) dan Mulla 'Ali Nuri (w. 1246/1830), yang terutama memiliki makna sebagai komentator besar terhadap *Asfar* dan sebagai pengajar filsafat Mulla Sadra pada tiga generasi, melampaui satu masa selama tujuh puluh tahun.

---

[21] Lihat H. Corbin *En Islam iranian*, 4: 72 dan seterusnya.

[22] Kita salut atas S.J. Asytiyani, yang karena upaya dan kerja kerasnya telah menjadikan sejarah transmisi pemikiran-pemikiran Mulla sadra menjadi terkenal. Lihat pengantarnya dalam bahasa Persia pada *Syarh risalat al-masya'ir* karya Mulla Sadra oleh Mulla Muhammad Ja'far Lahijani (Masyhad: Masyhad University Press, 1964) 37 dan seterusnya.

Periode Qajar juga menjadi saksi bagi sejumlah filosof lain yang terkenal, seperti Mulla Ali Zunuzi (w. 1307/1890), yang dalam karyanya, *Badayi' al-hikam* (*Marvels of Wisdom*) mencoba memberikan jawaban-jawaban Islami terhadap beberapa antinomi Kantian, yang ditanyakan kepadanya oleh seorang murid berkebangsaan Persia yang telah kembali dari Eropa. Ia barangkali adalah filosof yang paling kreatif pada periode ini.[23]

Filosof yang paling terkenal dewasa ini, bagaimanapun adalah Haji' Mulla Hadi Sabziwari (w. 1289/1878), orang suci, filosof dan juga pujangga. Ia menulis *Syarh al-manzumah* (*Commentary upon the Rhyming Composition*), yang merupakan ringkasan prinsip-prinsip filsafat Mulla Sadra dan sejumlah karya filsafat dan gnosis lain, baik dalam bahasa Arab maupun Persia, termasuk sebuah komentar tentang *Matsnawi* karya Rumi.[24] Ia juga dikenal sebagai tokoh kunci yang dita'zimi seluruh Persia dan bahkan seorang raja berkunjung di rumahnya, di Sabsiwar, Khurasan.

Selama periode Qajar, Teheran secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat Islam dan kebanyakan guru-guru yang terkenal di akhir periode Qajar dan Pahlevi seperti Mirza Mahdi Asytiyani (w. 1373/1953), Sayyid Muhammad Kazim 'Assar (w. 1394/1975) dan Sayyid Abu'l-Hasan Qazwini (w. 1394/1975) mengajar di Teheran. Setelah perang dunia II, Qum juga menjadi suatu pusat pengajaran filsafat Islam yang penting, salut pada 'Allamah Sayyid Muhammad Husayin Tabataba'i (w. 1402/1981), yang karyanya *Usul-i falsafah wa rawisyi ri'alism* (*The Principles*

---

[23] Tentang periode ini, lihat Corbin, *Histoire de la philosphie islamique*, 476 dan seterusnya.

[24] Tentang Sabziwari, lihat S.H. Nasr, "Sabziwari" dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif, 2:1543-56; dan M. Muhaqhgh dan T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabsiwari* (Delmar, NY.: Caravan Books, 1977). Lihat juga pengantar S.J. Asyiyani pada edisi tentang *Sabziwari, Rasa'il* (Masyhad: Masyhad University Press, 1970) dan pengantar berbahasa Inggris oleh S.H. Nasr.

of Philosophy and the Methods of Realism) adalah tanggapan masalah filsafat yang paling penting, dari latar belakang metafisika Sadrian terhadap Marxisme.[25]

Tabàtaba'i dan juga guru-guru lain mengajar sejumlah murid, seperti Murtadha Mutahhari (w. 1399/1979) Sayyid Jalal al-Din Asytiyani dan Mahdi Hairi Yazdi, yang memperoleh tradisi yang hidup sampai hari ini.[26] Kenyataannya, berawal dari tahun 1950-an terjadi suatu ketertarikan kembali dalam filsafat Islam di Persia, berpusat pada tokoh Mulla Sadra, suatu kebangkitan kembali yang terus berlanjut hingga hari ini, sebagai tradisi filsafat Islam kontemporer yang menemukan tantangan pemikiran Barat, mulai dialog dengan ajaran-ajaran pemikiran lain di dalam dunia dan menjadi terkenal, sebagai sebuah tradisi intelektual yang hidup di Barat.[27]

---

[25] Tentang Tabataba'i, lihat pengantar S.H. Nasr pada karya Taabataba'i *Syi'ite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1975). Tentang filsafat Islam di Persia selama abad ini, lihat pengantar berbahasa Persia S.J. Asytiyani tentang Mulla Sadra, *al-Syawahid al-rububiyyah* (Masyhad: Masyhad University Press, 1967) 124-44; dan S.H. Nasr, *Islamic Philosophy in Contemporery Persia: A Survey of Activity during the past and Two Decades* (Salt Lake City: Middle East Center, University of Utah, 1972).

[26] Di antara filosof-filosof kontemporer yang terkenal, Mutahhari telah memberikan banyak pemikiran sosial daripada yang lain. Meskipun ia juga menulis tentang logika dan metafisika. Beberapa karyanya telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris, selama beberapa tahun terakhir ini. Lihat, misalnya, karyanya *Fundamentals of Islamic Thought*, terj. R. Combell (Berkeley: Mizan Press, 1985). Asytiyani juga mencurahkan seluruh hidupnya untuk editing dan mengomentari teks-teks klasik filsafat Islam dan gnosis. Meskipun ia sendiri juga menulis secara bebas diskursus ini. Hairi Yazdi sendiri, di antara kelompok yang berasal dari filosof-filosof tradisional juga menguasai filsafat barat dengan baik, menghabiskan waktu beberapa tahun di universitas Barat, mempelajari dan bahkan mengajar, baik filsafat Islam maupun filsafat Barat, dan telah menulis sejumlah karya penting tentang filsafat Islam dan konfrontasinya dengan filsafat barat. Satu di antara karya-karya itu adalah *Epistemology in Islamic Philosophy*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan segera diterbitkan.

[27] Lihat Corbin "The Force of Traditional Philosophy in Iran today," *dalam Studies in Comperative Religion* 2 (Winter, 1968) 12-26.

Tentu saja, Persia tidak hanya memiliki wilayah yang filsafat Islamnya tetap bertahan hidup selama beberapa abad terakhir, namun secara definitif juga menjadi arena utama aktivitas dalam filsafat Islam. Ajaran Mulla Sadra menyebar secara luas ke India dan setelah kematiannya, dan meskipun sejarah filsafat Islam di India belum ditulis, orang dapat melihat kehadiran pemikiran Mulla Sadra dalam tulisan-tulisan Syah Wali Allah dari Delhi. Metafisikanya menghasilkan tanda yang jelas "teosofi transenden," seperti usahanya mensintesakan berbagai untaian pemikiran Islam.

Begitu juga di Iraq, tradisi filsafat Islam terus maju dan tak pernah padam hingga hari ini, seperti dapat dilihat dalam karya-karya Muhammad Baqir al-Sadr (w. 1400/1980).[28] Kebangkitan filsafat Islam di Mesir dan negara-negara Arab lain, mengingatkan kembali Jamal al-Din Astrabadi, yang lebih dikenal sebagai al-Afghani (w. 1315/1897), yang mulai mengajar filsafat Islam ketika di al-Azhar, Kairo, selama akhir abad XIII/XIX. Pada awalnya juga termasuk pengikut ajaran Mulla Sadra, yang karya-karyanya telah dikaji ketika ia di Teheran.

Adalah takdir bagi filsafat Islam, akhirnya mengawinkan dengan gnosis (*ma'rifat*) dalam dada untuk menampakkan kebenaran Islam. Ketika orang mempelajari filosof-filosof Islam kontemporer, akan menemukan dengan segera perkawinan antara rasionalitas dan iluminasi batin ini, antara inteleksi dengan pengalaman spiritual, antara pemikiran dan kesucian. Penyatuan final ini mencirikan sifat-sifat pokok dan takdir filsafat Islam, yang di samping kepentingan besarnya dalam wilayah-wilayah logika, matematika dan sains-sains natural, juga selalu berhubungan dengan sains tertinggi dan pengetahuan yang diilhami realisasi batin. Inilah mengapa, filsafat Islam tetap bertahan sampai hari ini dan menjadi elemen yang penting dalam dunia multi dimensional dan luas pada spiritual Islam.[*]

---

[28] Seperti 'Allamah Tabataba'i, ia mencoba menunjukkan respons Islam

terhadap tantangan filsafat barat; lihat karyanya *Falsafatuna* (*Our Philosophy*), terj. S. Inati dengan pengantar S.H. Nasr (London: Muhammad Trust, 1987).

Bab 4
Ibn 'Arabi

William Chittick

Sejarah Singkat

Ibn 'Arabi (560 / 1165-638/1240) mungkin adalah penulis yang paling berpengaruh tentang Sufisme dalam sejarah Islam. Dikenal di dunia Arab sebagai Ibn al-'Arabi dengan sisipan *Al*, seperti ditunjukkan dalam autobiografinya, nama lengkapnya adalah Abu 'Abd Allah Muhammad ibn al-'Arabi al-Ta'i Al-Hatimi.[1] Dia disebut Muhyi Al-Din (pembangkit agama) dan Al-Syaikh Al-Akbar (guru teragung). Walaupun dia tidak dipandang sebagai pendiri ordo Sufi, pengaruhnya secara cepat meresap kepada murid-muridnya dan Sufi-Sufi lain yang mengeekspresikan ajarannya dalam terma-terma intelektual dan filosofis. Dia mampu menggabungkan berbagai ajaran esoterik yang ada di dunia Islam seperti Pytagoreanisme, Al-Kemia, astrologi, dan pandangan-pandangan yang berbeda dalam Sufisme ke perpaduan kental yang dibentuk oleh Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

'Ali, bapaknya Ibn Arabi, bekerja pada Muhammad ibn Said ibn Mardanish, penguasa Murcia di Spanyol. Pada tahun 567/ 1172 Murcia dikalahkan oleh dinasti Almohad dan karena itu 'Ali membawa keluarganya ke Seville, di mana ia juga menjadi pejabat pemerintah. Posisi sosialnya yang tinggi, antara lain ditandai dengan fakta bahwa salah satu iparnya, Yahya Ibn

---

[1]Meskipun nama bijaksanawan ini di Arab adalah Ibn al-'Arabi, ia sering disebut Ibn 'Arabi di antara murid-murid Muslimnya dan juga dalam bahasa-bahasa Eropa. Oleh karena itu kami menggunakan Ibn 'Arabi dalam tulisan berikut ini.

Yushan, adalah penguasa kota Tlemcen di Algeria. Lebih menarik lagi adalah fakta bahwa pamannya meninggalkan hal-hal keduniaan ditengah-tengah kejayaannya, menjadi seorang Sufi dan eskatis (*wara'*). Ibn 'Arabi memiliki dua paman lainnya, yang juga Sufi.

Di masa mudanya Ibn 'Arabi bekerja sebagai sekretaris gubernur Seville, menikahi seorang gadis bernama Maryam, dari keluarga yang berpengaruh. Ketika umur 30, dia meninggalkan Spanyol pertama kalinya, berkunjung ke Tunisia. Tujuh tahun kemudian, pada tahun 597/1200, dorongan hati menyuruhnya pergi ke Timur. Pada tahun 599/1202 ia menenuaikan Haji di Mekkah dan berkenalan dengan Syeikh Isfahan, yang memiliki seorang putri cantik dan sholeh seperti Beatrice-nya Dante, yang memberikan inspirasi pada karyanya *Tarjuman al-asywaq* (Interpretasi tentang Hasrat). Ketika masih di Mekkah juga, bertemu Majd Al-Din Ishaq, seorang Syeikh dari Malatya dimana anaknya yang belum lahir, yang tidak lain adalah Al-Din Al-Qunawi (606/1210-673/1274), murid Ibn 'Arabi yang terbaik.

Menemani Majd Al-Din ke Malatya, Ibn 'Arabi tinggal sementara waktu di Mosul, dimana dia dinobatkan dengan kekuatan inisiasi spiritual dari Ibn Al-Jami, yang ia sendiri mendapatkannya dari tangan al-Khidr [Nabi Khidr as.]. Beberapa tahun, Ibn 'Arabi berkeliling dari kota ke kota di wilayah Turkey, Syiria, Mesir, Mekkah dan Madinah. Pada tahun 608/1211-12, dia berada di Bagdad, barangkali ditemani Majd Al-Din, yang dikirim kesana oleh Sultan Kay Ka'us I (607/1210-616/1219) dari Konya, dengan misi pengadilan kekhalifahan. Ibn 'Arabi sendiri punya hubungan yang sangat baik dengan Sultan dan sering menulis surat berisi nasehat-nasehat praktis. Dia juga sahabat penguasa Aleppo, al-Malik al-Zahir (582/1186-615/1218) anak Saladin (Salah al-Din al-Ayyubi).

Pada tahun 620/1223, Ibn 'Arabi menetap di Damaskus, di mana sekelompok muridnya termasuk Al-Qunawi, melayani beliau sampai wafatnya. Menurut beberapa sumber, dia menikahi

janda dari Majd Al-Din, ibu dari Al-Qunawi. Di antara sekian murid yang belajar pada Ibn 'Arabi saat itu, ada Ayyubid Muzaffar al-Din, penguasa Damaskus. Dalam dokumen pentingnya (632/1234) Ibn 'Arabi memberikan izin (*ijazah*) kepadanya untuk mengajarkan karya-karyanya, yang mencapai 290 buah. Dia juga menyebutkan 70 gurunya dalam ilmu-ilmu tersebut, yang mana daftarnya tidaklah lengkap. Jelaslah bahwa sumber-sumber tersebut sebagai komplemen untuk kajian-kajian Sufi-nya, Ibn Arabi bertahun-tahun berkesempatan mempelajari ilmu-ilmu eksoterik, seperti tujuh "model bacaan" Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an, jurisprudensi, dan khususnya Hadits.

Kehidupan lahiriyah Ibn 'Arabi biasa tidaklah terlalu luar biasa, bagi seorang Muslim terpelajar. Tempatnya yang khusus dalam sejarah Islam lebih ditentukan oleh kehidupan batinnya; tulisan-tulisannya, dan pertemuannya dengan para spiritualis. Pada masa mudanya ia bertemu Ibn Rusyd, yang memiliki makna besar secara simbolik, di mana Ibn 'Arabi merasakan jurang pemisah yang luas antara pengetahuan formal "manusia rasional" dengan ketersingkapan mistis (*kasyf*), atau visi realitas spiritual dengan mata hati yang mencirikan dokrin dan ajaran-ajarannya.

Penting kiranya dicatat bahwa Ibn 'Arabi pernah berkata, dia adalah seorang pemuda yang masih hijau ketika pertemuan tersebut terjadi. Walaupun sumber-sumber tertentu menduga dari bagian ambuguitas *Futuhat*-nya bahwa Ibn 'Arabi belum menjadi Sufi sampai umur 20, tetapi pertemuannya dengan Ibn Rusyd jelas terjadi sebelum umur 20, dan dalam pertemuan tersebut ia menjelaskan praktek-praktek Sufi secara spesifik, sebagaimana yang telah ia jalankan; "Ibn Rusyd ingin bertemu saya sebab... apa yang telah dicapainya berkenaan dengan 'membuka (*fath*) Tuhan telah diberikan pada saya dalam munajat spiritual (*khalwah*)." Munajat spiritual yang dilakukan secara khusus oleh para Sufi tidak pernah dijalankan tanpa adanya bimbingan dan inisiasi dari seorang syeikh; "membuka" yang dijelaskan contohnya sebagai pembukaan "Cahaya yang tak terciptakan" sering dijelaskan dalam ajaran Ibn 'Arabi dan

pengikutnya sebagai tujuan utama seorang Sufi.

Salah seorang murid terdekat Ibn 'Arabi, Isma`il ibn Sawdakin, menunjukkan bahwa ketika gurunya pertama kali memasuki jalur tersebut, dia menuju munajat spiritual di pagi buta dan mencapai pembukaan sebelum fajar. Dia tetap dalam munajat tersebut selama 14 bulan dan menerima dengan rasa takjub kepada Tuhan (*jadhbah*), sesuatu yang kemudian ditulis dalam karya-karyanya. Murid Al-Qunawi, Al-Jandi (w. 700/1300) memberikan alasan-alasan yang sama tentang otoritas gurunya.[2] Hal berikut menjelaskan arti penting atas perubahann yang terjadi dalam pertemuan Ibn 'Arabi dengan Ibn Rusyd:

> Dia bilang pada saya, "Ya", saya jawab "Ya" dan kegirangannya terhadap saya bertambah. Ketika saya lihat mengapa dia senang, saya bilang "Tidak". Ia jadi berkerut, berubah air mukanya dan mulai meragukan dirinya. Dia tanya, "Bagaimana engkau temui situasi ketersingkapan (*kasyf*) dan Efusi Ilahi? Apakah hal itu sama dengan yang diberikan pada kita, yaitu dengan konsiderasi rasional (*al-nazar*)?" Saya jawab "Ya" dan tidak". Antara ya dan tidak, ruh terbang dari materi dan kepala dari badannya."... Dia perlu bersyukur kepada Tuhan bahwa dalam kesempatan dan waktu yang dimilikinya, dia telah melihat seseorang masuk ke dalam munajat spiritual secara tidak sengaja dan keluar sebagaimana saya juga keluar, tanpa belajar, diskusi, penyelidikan atau membaca.[3]

Idea yang telah dipaparkan oleh penulis tertentu yang

---

[2]M. Profitlich, *Die Terminologie Ibn 'Arabis im "Kitab wasa'il as-sa'il" des Ibn Saudakin* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973), teks Arab, hal. 21; Al-Jandi, *Syarh fusus al-hikam* (MS), komentar tentang kata *mubasysyirah* dalam *khutbah* ini; juga *Nafhat al-ruh* (MS Istanbul, Haci Mahmud 2447), f. 23b.

[3]*Al-Futuhat al-makkiyah* (Beirut: Dar Sadir, t.t) I, 153-54.

menyatakan bahwa perkembangan awal inisiasi spiritual Ibn 'Arabi bermula dari Al-Khidr adalah tak berdasar. Faktanya, pertemuannya paling awal dengan "Manusia dari dunia tak terlihat" adalah dengan Nabi Isa, seperti sering dia katakan, dan guru pertama spiritualnya adalah Abu'l "Abbas al-Uryabi, yang juga didominasi oleh pengaruh spiritual Nabi Isa.[4] Nabi Isa dipandang sebagai "Segel kesucian semesta," sementara itu Ibn 'Arabi setidaknya dalam bagian tertentu karya-karyanya, menyatakan sebagai "Segel partikuler, kesucian Nabi Muhammad," jadi hubungan keduanya bukan suatu kebetulan.

Ibn 'Arabi menjelaskan berbagai pengalaman dan visi batin, yang menentukan jalan kehidupan dan sifat-sifat ajarannya; sebagiannya telah diterjemahkan ke bahasa Inggris dalam *Sufis of Andalusia*. Di situ pembahasan-pembahasan dibuat dengan sedikit alasan-alasan yang mirip dengan penjelasan al-Qunawi. Ibn 'Arabi bilang bahwa keputusannya untuk pergi ke Timur berasal dari perintah yang dirasakannya selama dalam visinya tentang Singgasana Ilahi. Penjelasan Al-Qunawi menjadikan jelas bahwa dia sudah tahu perjalanan ini ketika pertama kali dia memutuskan untuk meninggalkan Spanyol secara permanen. Ketika singgah di Mediterania, dia memutuskan tidak berlayar tanpa mengetahui dengan jelas apa yang akan terjadi. Dia kembali mencurahkan secara total perhatiannya pada Tuhan dan telah ditunjukkan segalanya apa yang akan terjadi secara lahir dan batin selama hidupnya. "Kemudian saya tetapkan untuk berlayar

---

[4]Ibn 'Arabi bertemu dengan Yesus dalam dunia spiritual dan pertobatannya (*tawbah*) dalam dua tangannya dijelaskan Ibn 'Arabi dalam *al-Futuhat al-makkiyah*, I, 155.26; III, 43.20, 341.22, IV, 77.30. Tentang hubungan al-'Uryabi dengan Yesus, lihat I, 223.21 (cf. II, 365.19); ia sama seperti Abu Ja'far "Uryani" dibahas dalam R.W.J. Austin, *Sufis of Andalus* (London: Allen & Unwin, 1971). Lihat Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints* (Paris: Gillimard, 1986), hal. 98-99.

dengan visi dan kepastian, apa yang telah terjadi, telah terjadi dan apa yang akan terjadi, terjadilah, dengan tidak memberikan kemalangan dan kekurangan". Dengan nada yang sama, Al-Qunawi menulis bahwa orang-orang suci sudah tahu apa yang akan terjadi. Oleh karenanya, mereka tidak pernah berdoa untuk sesuatu yang keberadaannya belum ditakdirkan. Saya saksikan hal tersebut pada guru kami [Ibn 'Arabi] selama bertahun-tahun dalam segala urusan. Dia bilang kepada saya bahwa dia pernah melihat Nabi saw., yang berkata, 'Tuhan menjawab doamu lebih cepat dari ucapan doamu.'" Sekali lagi, al- Qunawi menulis bahwa Ibn 'Arabi biasa merenungkan tentang objek pengetahuan Tuhan pada level ontalogis dari pengetahuan itu sendiri. Dia akan memperhatikan pada setiap orang yang memiliki realitas batin, ia ingin dan rasakan dan kemudian memberi tahu tentang masa depan yang akan terjadi sampai peristirahatan terakhir (meninggal).... Dia tak pernah salah."[5]

---

[5]Tiga penjelasan al-Qunawi ditemukan secara respektif dalam al-Jandi, *Syarh fusus al-hikam*, komentar terhadap bab dua; al-Qunawi, *al-Nusus*, ditambahkan pada al-Kasyani, *Syarh manazil al-sa'irin* (Teheran: Ibrahim Larijani, 1315/1897-98), hal. 284; al-Qunawi, *al-Fukuk*, tentang catatan pinggir karya berharga, 233.

Karya Ibn 'Arabi

Dalam studi konprehensifnya tentang 850 karya yang berbeda milik Ibn 'Arabi, Osmen Yahya memperkirakan ada 700 yang asli dan lebih dari 400 masih ada. Walaupun kebanyakan dari karya-karya ini hanya beberapa lembar tapi banyak yang seukuran buku dan *Futuhat* sendiri adalah suatu karya besar ketimbang kebanyakkan penulis pada masanya. Ibn 'Arabi memberi alasan atas hasil karya-karya ini, yang hampir semuanya mencengangkan. Ia tidak pernah mempersiapkan diri menulis hanya untuk satu buku. "Sebaliknya dorongan dari Tuhan telah 'memaksa' dan hampir membakar saya hidup-hidup. Agar membantu menemukan....Saya telah menyusun kerya tersebut, tanpa maksud sedikit pun dari bagian kehidupan saya. Banyak buku yang lain yang saya tulis karena perintah Ilahi, melalui mimpi atau ketersingkapan (*kasyf*)."[6]

Diantara karya-karya Ibn 'Arabi yang termasyur adalah sebagai berikut:

1. *al-Futuhat al-makkiyyah.* Ringkasan ilmu-ilmu gnostik dan agamis dalam Islam ini adalah suatu inspirasi dan lautan luas yang menakjubkan. Di antara pembahasannya adalah arti dari segala tinjauan ritual Islam, *maqomat* dan keadaan musafir yang melakukan perjalanannya menuju Tuhan dan bersama Tuhan. Makna dan sifat tiap tingkat ontologis dalam semesta ini. Makna

---

[6]Ibn 'Arabi, *Fihrist al-mu'allafat*, ed. A.E. Affifi, "The Works of Ibn 'Arabi," *Revue de la Faculte de lettres de l'Universite d'Alexandrie*, 8 (1945), hal. 194.

spiritual dan ontologis huruf-huruf Arab (Al-Qur'an), arti dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dan hadits dari titik pandang berbagai maqam pengetahuan mistik, ilmu-ilmu yang terkandung dalam asma ul-husna dan keadaan "psikologis" mereka yang melakukan perjalanan (*salik*) yang didominasi pengaruh spiritual berbagai nabi.

2. *Fusus al-hikam;* Menghasilkan lebih dari 100 komentar tertulis atas karya ini dan penghargaan tinggi yang selalu dipegang pengikut Ibn 'Arabi, seseorang dapat menerima pandangan H. Corbin bahwa, "tidak diragukan lagi, itu [*Fusus al-hikam*] adalah ikhtisar terbaik doktrin-doktrin esoterik Ibn 'Arabi."[7] Menurut Pandangan al-Qunawi, itu adalah "suatu tulisan pendek Syeikh kita yang paling berharga."[8] Mendasarkan dirinya pada Al-Qur'an dan hadits, ibn 'Arabi membahas himah Ilahi yang diwahyukan kepada dua puluh tujuh nabi yang berbeda atau *kalam* Tuhan dari Adam sampai Muhammad; dia menunjukkan bagaimana tiap-tiap nabi adalah teofani (pengejawantahan) hikmah yang diimplikasikan oleh satu dari Nama-Nama Ilahi. Komentar pertama tentang *Fusus* adalah al-Qunawi, walaupun dia hanya membahas hal-hal umum dari setiap babnya.

Komentator kedua adalah 'Afif al-Din al-Tilimsani (690/1291), murid langsung Ibn 'Arabi dan yang kemudian menjadi sahabat tetap al-Qunawi, begitu dekatnya sampai-sampai al-Qunawi mewariskan semua karyanya kepadanya. Dalam komentarnya dia mengaitkan hal-hal yang sedikit tersembunyi, yang kemunculannya tidak jelas atau diperdebatkan (seperti imutabilitas [*thuhuf*] entitas). Tidak diragukan lagi komentator yang paling berpengaruh adalah Al-Jandi, yang menceritakan

---

[7]H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), hal. 73.

[8]Al-Qunawi, *Fukuk*, 184.

bahwa ketika al-Qunawi menerangkan kepadanya pengantar karya ini, dia dikuasai oleh pengaruh spiritualnya dan diberikan suatu pengertian awal, yakni maksud menyeluruh karya ini yang 'diwahyukan' padanya. Ketika diberitahu pengalaman ini al-Qunawi bilang bahwa hal yang sama terjadi juga padanya ketika Ibn 'Arabi mulai menjelaskan karya ini kepadanya.

Seorang komentator terkenal lainnya adalah murid al-Jandi, al-Kasyani (730/1330). Penjelasan T. Izutsu yang menonjol atas ontologi Ibn 'Arabi tersebut umumnya berdasarkan karya al-Kasyani. Lebih berpengaruh di Iran dan daratan Islam di timur adalah komentar dari muridnya al-Kasyani, al-Qaysari (751/1350), yang memimpin *madrasah* di *Anatolia*. Baba Rukn al-Din Syirazi (744/1314) belajar pada al-Kasyani maupun al-Qaysari dan menulis komentar berbahasa Persia yang pertama. Sayyid Haydar 'Amuli (786/1384) dalam *Nass al-nusus* (*The Text of Texts*) mengintegrasikan *Fusus* ke dalam konteks gnosis Syi'ah.

'Abd al-Rahman Jami (898/1492) menulis komentar Arab dan campuran Arab-Persia tentang ringkasan *Fusus* Ibn 'Arabi. Di India, Muhibb llah Ilahabadi (1058/1648) menulis syarah tentang Fusus, baik dalam bahasa Arab maupun Persia; sejumlah karyanya tentang ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, akhirnya ia dijuluki "Ibn 'Arabi kedua." Di bagian dunia Islam yang berbahasa Turki, Abd Allah dari Bosnia (1054/1644) dikenal sebagai Abdi Efendi menulis sejumlah penjelasan berbahasa Arab yang menunjukkan intelektual dan spiritual yang luar biasa dari hubungannya dengan al-Qunawi dan dia juga komentator *Fusus* berbahasa Arab dan Turki, keduanya telah dipublikasikan. Barangkali *syarah* tentang *Fusus* yang di baca luas di dunia Arab adalah seorang sufi prolifik, Abd al-Ghani al-Nabulusi (1143/1730); Perhatiannya untuk menegaskan dan menerangkan secara praktis kata demi kata dan interpretasinya yang sering dipertanyakan, menunjukan bahwa pada zamannya kemampuan umum untuk membaca dan mengerti *Fusus* dalam dunia Arab benar- benar telah menurun.

(3) *Tarjuman al-ashwaq*. Diwan pendek tentang puisi cinta ini adalah karya Ibn 'Arabi yang pertama diterjemahkan dalam bahasa Inggris. Hal ini terkenal, karena secara khusus Ibn 'Arabi sendiri menulis komentar tentang karya ini, untuk membuktikan kepada ulama-ulama eksoterik (*dhahiri*) tertentu bahwa kandungan Tarjuman adalah berhubungan dengan kebenaran spiritual dan bukan cinta yang profan. Ibn 'Arabi juga menulis setidak-tidaknya dua diwan sejumlah syair yang berserakan di seluruh karya prosanya; dia adalah yang terbaik dan paling produktif dari semua penyair Arab.

(4) *Shajarat al-kawn* (Pohon Eksistensi). Mengembangkan simbolisme ayat-ayat Al-Qur'an, "kata yang baik adalah seperti pohon yang baik ...." (XIV,24), karya ini relatif pendek menjelaskan tentang kosmology, ada translasi Inggrisnya, yang menggambarkan Nabi sebagai perwujudan manusia yang sempurna .

Di antara sejumlah karya yang secara keliru dinisbahkan ke Ibn 'Arabi, *Risalat al- ahadiyyah* (The Treatise on Unity) telah ditranslasikan ke dalam bahasa Inggris. Baru –baru ini terbukti bahwa karya tersebut ditulis oleh Awhad al-Din Balyani, walaupun dipengaruhi oleh Ibn 'Arabi, Balyani menginterpretasikan sejumlah ajarannya dengan cara yang sulit diterima oleh alur utama ajaran mazhabnya.

Pengaruh Ibn 'Arabi

Doktrin Ibn 'Arabi telah diajarkan, baik dalam metode spiritual praktis maupun "filosofis mistis" secara bebas. Sangat mungkin bahwa Ibn 'Arabi sendiri mengajarkan karya yang dimilikinya untuk iinisiasi untuk para Sufi maupun mereka yang secara intelektual tertarik dengan Sufisme, tetapi tidak menjalankan praktek sebagaimana seorang syeikh.

Murid terbesar, di mana dia memainkan peran untuk menyalurkan otoritas intelektual dan spiritualnya adalah al-Qunawi; semua sumber setuju bahwa dia adalah juru bicara utama ajaran Ibn 'Arabi. Al-Qunawi sendiri merujuk pada peran khususnya dalam menjelaskan kembali visi Ibn 'Arabi, selama 15 tahun setelah meninggalnya. Dia meminta dari padanya tentang "pencapaian visi langsung bahwa setelah teofani tidak ada hijab dan tidak ada yang 'memikul peran' sebagai manusia sempurna yang lain," yakni, selain dari Ibn 'Arabi. Setelah memberikan permohonan ini, Ibn 'Arabi menceritakan padanya bahwa dia punya banyak anak dan murid, terutama anak dari darah dagingnya, Sa'd al-Din(656/1258 penulis sebuah diwan), "tapi apa yang anda tanyakan tidaklah mungkin untuk mereka yang lainnya. Berapa banyak anak dan murid yang telah saya 'bunuh' dan kemudian 'hidup' lagi! Tapi dia yang mati dan yang dibunuh, tetap mati dan tidak satu pun dari mereka yang sampai pada urusan ini!"[9]

---

[9]Al-Qunawi, *al-Nafahat* (Teheran: Syeikh Ahmad Syirazi, 1336/1898-99) hal. 152-53.

• Al-Qunawi adalah penulis 30 buah karya, yang mana 5 atau 6 di antaranya adalah yang terpenting untuk penyebaran ajaran Ibn Arabi, di mana karya tersebut menentukan bagaimana hal itu diinterpretasikan oleh sebagian besar pengikutnya. Sementara karya-karya Ibn 'Arabi adalah pendaran inspirasi, kilasan cahaya yang kontinual, seringkali tanpa interkoneksi, al-Qunawi menyediakan suatu model yang sistematis dan formulasi rasional idea-idea, walaupun tetap berhubungan dengan dunia *kasyf.* Dalam kata-kata pujangga Sufi terkenal, Jami, "Adalah tak mungkin untuk mengerti ajaran-ajaran Ibn 'Arabi mengenai Keesaan Wujud dalam cara yang konsisten, baik dengan inteligensi maupun hukum agama, tanpa mempelajari karya-karya al-Qunawi.[10] Di antara yang paling penting adalah *Miftah al-gaib* (*The Key to the Unseen*), sebuah ulasan sistematik tentang metafisika dan kosmologi Ibn 'Arabi; *Tafsir al-fatihah* (*Commentary on the Opening Chapter of the Quran*), sebuah eksposisi tentang sifat "tiga buku" (Al-Qur'an, semesta dan manusia), dan sebuah korespondensi dengan Nasir al-Din al-Tusi (672/1274), representasi ternama filsafat paripatetik Ibn Sina. Dalam karya terakhir ini, al-Qunawi menunjukan kesamaan antara ajaran Ibn 'Arabi dengan ajaran paripatetik mereka, sedangkan secara jelas keduanya adalah berbeda.

Al-Qunawi memimpin sebuah pusat yang berkembang pesat di Konya, di mana dia bersahabat akrab dengan Rumi, walaupun dia menunjukkan model yang sangat berbeda dalam merumuskan ajaran-ajaran Sufi. Para cendekiawan dari berbagai penjuru dunia Islam datang kepadanya untuk belajar *Hadits*. Sering kali, setelah menyampaikan kuliah formal tentang masalah ini dalam bahasa Arab, dia mengubahnya ke dalam bahasa Persia

[10]Jami, *Nafahat al-uns*, ed. M. Tawhidipur (Teheran: Sa'di, 1336/1957) hal. 556.

• dan berkomentar tentang puisi Sufi. Ini adalah metodenya dalam pengajaran umum *Poem of the Way* karya Ibn al-Farid (632/1235). Murid Al-Qunawi, al-Farghani (695/1296) memperhatikan secara seksama selama perkuliahan ini dan kemudian menulis ulang dalam wujud karya berbahasa Persia, *Masyariq al-darari al-zuhar* (*Orient of Radiant Stars*) di mana al-Qunawi menambahkan sebuah pengantar pendek. Kemudian al-Farghani merevisi karyanya dalam bahasa Arab dengan judul *Muntaha'l madarik* (*The Utmost Limit of Perception*), berkenaan dengan karya terakhir ini Jami menulis, "Tak seorang pun yang mampu menjelaskan kesulitan 'ilmu tentang Realitas' ini dengan keterkaitan dan susunan yang demikian rupa adanya."[11]

Murid al-Qunawi penting lainnya adalah al-Jandi, sebagaimana disebutkan di atas; karyanya berbahasa Persia *Nafhat al-ruh* (*The Breath of the Spirit*) memberikan keterangan yang berharga mengenai praktek yang berhubungan dengan ajaran Ibn 'Arabi. Murid ketiganya, Fakhr al-Din Iraqi (688/1289) diilhami oleh kuliah al- Qunawi tentang *Fusus*, menulis *Lama'at* (*Divine Flashes*), suatu intisari yang indah sekali dalam prosa berbahasa Persia tentang ajaran metafisika dan cinta Ilahi dari Ibn 'Arabi. Keempat, Abu Bakr 'Ali al-Malati atau al-Siwasi dikenal hanya karena dia menyampaikan kekuatan inisiasi al-Qunawi kepada para Sufi belakangan.[12]

---

[11]Ibid., 559. Untuk sebuah kutipan, lihat hal. 71 berikut.

[12]Nama ini ditemukan dalam bentuk yang berbeda dalam sejumlah *silsilah*; lihat Claude Addas, *Ibn 'Arabi* (Paris: Gillimard, 1989) hal. 374-77. Lihat juga M. Chodkiewicz (terj.), Emir Abd al-Kader, *Ecrits spirituels* (Paris: Seuil, 1982), hal. 183. Sebuah *silsilah* juga digambarkan oleh Ali sendiri atau seorang muridnya yang ditemukan menambah tiga manuskrip karya al-Qunawi di Istanbul: Sehid Ali Pasa 1441/1, Yeni Cami 1196/1, Laleli 1499/1.

• Anggota lain yang muncul belakangan dari *silsilah* yang sama adalah Muhammad ibn Muhammad Syirin Maghribi (809/1406-7) yang memiliki diwan berbahasa Persia, disegani karena penjelasannya (eksposisi) tentang ajaran-ajaran Ibn 'Arabi. Guru yang terkenal berikutnya yang menurun dari Ibn 'Arabi termasuk penulis prolifik Maroko adalah Abu'l-'Abas Ahmad yang dikenal sebagai al-Zarruq (899/1493), dan *amir* Abd al-Qadir al-Jaza`iri (1300/1883), yang mengasingkan diri dari Aljazair ke Damaskus melalui Perancis untuk peranannya dalam memimpin mempertahankan pemerintahan dan penulis sejumlah karya penting.

Di luar sejumlah kecil *silsilah* yang mengikuti jalur menurun dari Ibn 'Arabi, secara praktis semua sufi yang mengekspresikan dirinya dalam term-term intelektual telah mengikuti ajarannya. Meskipun sufi-sufi tersebut sebagiannya menentang ajaran-ajaran tertentu Ibn 'Arabi, seperti 'Ala` al-Dawlah Simnani (736/1336) telah menggunakan istilah dan konsepnya. Dalam cara yang sama, komentator Rumi yang hidup dalam atmosfir intelektual Ibn 'Arabi dan telah menggunakan ajaran-ajarannya untuk menjelaskannya tentang ajaran gurunya masing-masing. Di samping beberapa komentator *Fusus* tersebut di atas, sebagian besar di antaranya adalah penulis karya independen, pengikut yang paling penting Ibn 'Arabi termasuk 'Abd al-Karim al-Jili (832/1428), berbeda dengan kebanyakan penulis mazhab ini, dia menunjukkan pengaruh yang relatif sedikit dari al-Qunawi dan mewakili interpretasi dan pengulangan independen ajaran-ajaran Ibn 'Arabi. Di antaranya yang paling terkenal dari 30 karyanya adalah *al-Insan al-kamil* (*The Perfect Man* [manusia sempurna]). Sebaliknya tulisan-tulisan Syah Ni'mat Allah Wali (832/1429) didominasi oleh pengikut-pengikut al-Qunawi, khususnya al-Kasyani dan al-Qaysari. Syeikh Mahmud Syabistari (730/1330) terkenal dengan seribu bait puisi Persia, *Gulsyan-i raz* (*The Rose Garden of Mystery* [Misteri Taman Mawar]). Ditafsirkan secara panjang-lebar oleh Syam al-Din Muhammad

Lahiji (912/1506-7) adalah satu di antara presentasi yang paling memukau ajaran-ajaran Ibn 'Arabi dalam bahasa Persia.

Dalam dunia Arab, 'Abd al-Wahab al-Sya'rani yang meninggal di Kairo tahun 973/1565, melakukan banyak hal untuk mempopulerkan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi dengan lebih dari 50 karya tulis dalam gaya yang mudah dicerna. Dua tokoh Turki yang merupakan sejarawan karena peranan politiknya, tapi belum diakui secara luas sebagai anggota mazhab Ibn 'Arabi adalah Qadi Burhan al-Din (800/1398), sultan Sivas sekaligus penulis ringkasan penting ajaran-ajaran al-Qunawi, dan Sultan Mehmet penakluk Istanbul (855/1451-886/1481). Pada perintah-perintahnya yang belakangan beberapa tafsir penting ditulis tentang karya-karya al-Qunawi dan karyanya *Miftah al-ghayb* ditranslasikan ke dalam bahasa Persia.[13]

Di antara pengikut-pengikut Ibn 'Arabi yang banyak jumlahnya yang tinggal di anak benua ini, seseorang yang disebut Muhammad ibn Fadl Allah Burhanpuri (1029/1620), yang menulis sepuluh halaman tentang "anugerah yang ditujukan kepada Ruh para Nabi," yang merupakan ringkasan ajaran-ajaran Ibn 'Arabi yang secara luas terlihat melalui 'mata' Jami. Itu adalah tujuan dari beberapa tafsir, baik di negara-negara Arab maupun Timur Jauh, ditranslsikan ke dalam bahasa Jawa dan menurut penterjemah Inggrisnya adalah satu teks terpenting sejarah pengembangan pemikiran Sufi di Indonesia. Walaupun komentator Burhanpuri yang terkenal, Ahmad Sirhindi (1034/1624) mengkritik Ibn 'Arabi tentang beberapa poin tertentu, dia mendukungnya dalam banyak aspek lainnya dan harus dipandang sebagai pengikut mazhabnya. Di Indonesia, Hamzah

---

[13]Satu dari dua tokoh tersebut, lihat W. Chittick, "Sultan Burhan al-Din's Sufi Correspondence," *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes* 73 (1981), hal. 33-45.

Fansuri (abad ke 10/16) menulis secara ekstensif tentang dokrin-dokrin Ibn 'Arabi. Di Iran dan Timur jauh, banyak tokoh terkenal sebagai filosuf seperti Sa'in al-Din Turkah Isfahani (836/1432) dan Mulla Sadra (1051/1641) yang secara mendalam dipengaruhi ajaran-ajaran Ibn 'Arabi. Akhirnya harus disebutkan pula Asin Palacios dan yang lain telah menunjukkan bahwa Ibn 'Arabi memberikan pengaruh yang besar pada abad pertengahan di Barat, khususnya pada Raymund Lull dan Dante.

Ajaran-Ajaran Ibn 'Arabi

Dalam merumuskan ajaran-ajarannya, Ibn 'Arabi menggunakan seluruh sumber yang ada, mulai dari Al-Qur'an dan Hadits. Secara luas dia meminjam tradisi Sufisme, baik lisan maupun tertulis, yang telah dikembangkan selama ratusan tahun. Karyanya merupakan gudang besar rujukan kata-kata dari syeikh-syeikh sebelumnya, termasuk syeikh Andalusia yang kurang terkenal tapi penting, Ibn Masarrah (1319/931) dan Ibn Qasi (546/1151). Dia menggunakan secara bebas istilah-istilah para filosuf, khususnya mereka yang berasal dari mazhab yang lebih esoterik, seperti Ikhwan al-Safa dan berbagai mazhab pra Islam, seperti Hermetisisme dan Neoplatonisme. Dia benar-benar ahli dalam *Kalam*, khususnya Asy'ariah. Tapi semua pemikiran mazhab ini menjadi blok-blok dinding dari bangunan besar intelektual Ibn 'Arabi. kesaksiannya yang berulang-ulang, keaslian tulisan dan pengaruhnya menunjukkan bahwa *kasyf* (ketersingkapan) dan pandangan mistisnya memberi bentuk baru pada bahan utama (*raw material*) karyanya.

Sebagian besar karya Ibn 'Arabi masih belum diedit, dipublikasikan maupun dikaji. Walaupun *Futuhat* pertama dicetak pada abad XIX, sebuah edisi kritis mulai muncul hanya pada akhir-akhir ini. Walaupun belum selesai, usaha bertahun-tahun yang dilakukan sebagian besar sarjana akan diperlukan sebelum analisis isi secara menyeluruh dilakukan dan masih ada karya lainnya. Dengan demikian para sarjana yang mencoba menjelaskan pemikiran Ibn 'Arabi telah menerangkan sifat tentatif usahanya. Walaupun begitu tema-tema pokok tertentu yang ditampilkan, misalnya *Fusus* dapat dipandang melalui kerjanya. Kita dapat menjadi yakin atas karya penting ini karena

penekanannya pada murid-murid dan pengikutnya. Tema-tema yang sama ini juga telah dielaborasi dan dijelaskan generasi para Sufi dan filosuf. Untuk itu kita akan membatasi perhatian kita pada beberapa hal saja.

Nama-Nama Ilahi

Awal tahun 1914 Asin Palacios melihat bahwa "keseluruhan Futuhat didasarkan pada keyakinan kebajikan esoterik dan Nama-Nama Ilahi."[14] Sumber-sumber lain seperti T. Burkhardt, H. Corbin dan S.H Nasr, telah memberi perhatian atas arti penting Nama-Nama Ilahi dalam dokrin-dokrin Ibn 'Arabi. Menurut Al-Qur'an dan Hadits, Tuhan itu Maha Pengasih, Maha Bijaksana, Maha Penyayang, Maha Pengampun, Maha Hidup, Maha Mendengar, Maha Pendendam dan sebagainya. Nama-Nama-Nya mensarikan pengetahuan-Nya yang telah diberikan kepada umat manusia, melalui mereka kita dapat menggenggam Sifat Ilahi. Karena itu kita harus ingat bahwa Nabi bersabda: "Renungkanlah anugerah Tuhan" (dalam hal ini pengaruh kemurahan hati dan kebaikan-Nya), tapi bukan pada zat-Nya (*dzat*)," karena Tuhan adalah sebagaimana Dia, tidak dapat diketahui oleh kita sekurang-kurangnya dalam bentuk pikiran yang diskursif. Di sini kita harus ingat ajaran Ibn 'Arabi yang terkenal mengenai transendensi dan imanensi atau lebih tepatnya tak ada bandingnya (*tanzih*) dan kesamaannya (*tasybih*).

Di satu sisi Tuhan tidak diketahui, di sisi lain kita dapat mengerti melalui Nama-Nama-Nya. Pengetahuannya yang sejati

---

[14]M. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, terj. E.H. Douglas dan H.W. Yoden (Leiden: Brill, 1978), hal. 174-175.

tentang-Nya haruslah menggabungkan dua titik pandang. Puncaknya *coincidence opposites* (seolah berlawanan namun sesungguhnya tidak) ini dapat diraih hanya pada tahap tersingkapnya hijab (*kasyf*), ketidak sesuaian yang nyata dari dua titik pandang tersebut ada pada suatu alasan, bahwa tahap tertinggi pengetahuan mistis sering disebut sebagai suatu "kekaguman" (*hayrah*).

Segala yang kita ketahui tentang Tuhan dan akhirnya segala sesuatu yang kita ketahui selain Tuhan (*ma siwa'Llah*)—yaitu "dunia" atau "alam" (*al-'alam*) diprefigurasikan oleh Nama-Nama-Nya. Mereka menggambarkan kesempurnaan Tuhan sebesar keberadaannya (Al-Wujud) dan sumber dari segala yang ada. Dibentangkan dalam suatu hirarkhi, beberapa Nama lebih luas lingkupnya daripada yang lain; "Nama-Nama Universal" dikatakan bernomor 99, 300 atau 1001, sedangkan "Nama-Nama khusus" dalam analisis terakhir berhubungan dengan semua hal. Karena itu Ibn 'Arabi dapat berkata bahwa Nama-Nama Tuhan sangat tak terbatas dalam menjaga makhluk ciptaan-Nya yang tak terbatas jumlahnya. (*Fusus*, Bab 2).

Rumusan "Dengan nama Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang" yang mengawali setiap surat dalam Al-Qur'an, menyebutkan tiga Nama: *Allah, Al-Rahman*, dan *Al-Rahim*. Dua Nama terakhir berasal dari kata *rahmah*, "pengasih" (yang juga berasal dari akar kata yang sama yaitu *rahim*, "rahim"). Bagi Ibn 'Arabi pengasih adalah Wujud. Ketika Tuhan berkata "Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu" (Al-Qur'an, VII: 156), artinya "Aku limpahkan wujud pada semuanya" karena wujud adalah kualitas yang membuat segalanya bisa berbagi. Dalam Hadits Nabi disebutkan "Nafas Yang Maha Pengasih" (*nafs al-Rahman*). Menurut Ibn 'Arabi, keluarnya nafas Yang Maha Pengasih sama dengan jumlah limpahan wujud yang ada (*ijad*). Masih dalam konteks yang sama, dia dan pengikutnya secara tetap menjelaskan *Hadits* di mana Tuhan berkata : "Aku adalah Kekayaan Yang Tersembunyi dan Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk untuk mengenal-Ku. "Kekayaan Yang

Tersembunyi mengacu pada kemungkinan perwujudan lahiriah yang dilambangkan dengan Nama-Nama-Nya. Karena itu "Tuhan meliputi segalanya dalam pengetahuan" (Al-Qur'an, LXV: 12). Kekayaan Yang Tersembunyi berhubungan dengan segalanya yang diketahui oleh-Nya sebelum diciptakan.

Maha Pengasih yang sifat dasarnya adalah memiliki belas kasih atas segalanya (*al-asyya'*) dengan demikian membawa ke dalam wujud, merasakan susah (*kurbah*) di dalam Diri-Nya; dengan "kemungkinan" (*imkam*) segala sesuatu menunjukkan sifat khususnya, mereka memohon agar Tuhan melimpahkan rahmat padanya. Karenanya Tuhan "meniupkan" nafas dan melepaskan kesusahannya. Dia menyebarkan nafas-Nya dan terjadilah alam. Namun ini bukanlah gerakan nafas yang sederhana. Terdapat perkataan "Kalau Tuhan Menghendaki sesuatu maka Ia berkata jadilah ! maka jadilah ia (Quran XVI, 40). Beragam jenis dan tingkat wujud dapat dibagi menjadi huruf, kata, frase, kalimat dan buku. Ibn 'Arabi dan yang lainnya telah mengembangkan kosmologi yang kompleks, berdasarkan simbolisme huruf dan kata yang dimengerti dalam pengertian ontologisnya.

Segala sesuatu tercakup dalam Pengetahuan Tuhan (*al-ma'lumat*) juga mengacu sebagai "non wujud" (*al-ma'dumat*) entitas yang kekal (*al-a'yan, al-thabitah*) dan yang mungkin (*al-mumkinat*). Mereka adalah "non wujud," sepanjang mereka tetap dalam pengetahuan Tuhan dan tidak muncul di dunia ini, "imutabilitas" ketika Dia mengetahuinya untuk keabadiannya dan "mungkin" karena Dia mungkin atau tidak mungkin memberikan wujud hidup mereka dalam keadaan tertentu. Mereka juga disebut "sesuai" (*lawazim*) dengan Nama-Nama-Nya. Semua realitas (*haqa'iq*) ini dapat dibagi ke dalam "Ilahi," yakni Nama-Nama-Nya dan entitas kekal, dan "yang mengada" (*kawni*), yakni entitas ketika diberi eksistensi oleh Nafas-Nya.

Nama-Nama atau Sifat-Sifat Ilahi yang universal dapat dikelompokkan dari sejumlah titik pandang. Menurut salah satu kelompok tersebut, empat dari Nama atau Sifat itu adalah yang

paling fundamental, "pilar-pilar" (arkan) Ketuhanan. Kehendak, Pengetahuan, Kekuasaan, dan Perkataan. Rumusan lain menambah tiga sifat lagi, Kehidupan, Kemurahan hati dan Keadilan memberikan "tujuh pemimpin" (*al-a'immat, al-sab'ah*). Sisa Nama lainnya berasal dari turunan empat atau tujuh Nama fundamental ini. Pemimpin atau pilar tersebut kemudian dicakup oleh Nama Allah, Nama Yang Menyeluruh (*al-ism, al-jami'*) yang menunjukkan Esensi Ilahi.[15]

Hubungan hirarkhis antara Nama-Nama tersebut dicerminkan pada struktur alam semesta yang tersusun dalam level-level eksistensi yang menurun (*maratib*), walaupun dari titik pandang kreasi ada suatu gradasi. Dengan demikian kita memiliki "busur turun" (qaws al-nuzul) dan "busur naik" (*qaws al-su'ud*), yang secara bersama-sama membuat "Lingkaran Existensi" (*da'irat al-wujud*). Pada tiap tingkat naik, inter relasi realitas yang berbeda atau "kawin" (*nikah*) untuk menghasilkan level-level pengganti. Ibn 'Arabi menjelaskan struktur hirarkhis ini dari beberapa titik pandang yang berbeda. Dalam gambar diagram tentang Mitos kreasi (I-V), dia menggambarkan realitas yang lebih tinggi yang aktif dan jantan dalam hubungannya dengan realitas yang lebih rendah berikutnya yang pasif dan feminin. Keadaan yang lebih tinggi ini merupakan keadaan yang tak terdiferensiasi (*ijmal*), sedangkan keadaan yang lebih rendah merupakan diferensiasi (*tafsil*). Dengan demikian, misalnya, Pena Tertinggi (*Supreme Pen*) mengandung realitas spiritual dalam bentuk tak terdiferensiasi; kemudian ia menyebarkan mereka dalam detail diferensiasinya oleh tulisannya dalam Lembaran yang Terjaga [*lauh al-mahfud*]. Tapi Ibn 'Arabi menunjukkan bahwa setiap realitas dalam hal ini adalah sebuah pena, dari titik pandang tertentu, dan dari titik pandang lain adalah sebuah lembaran.

---

[15]Lihat "An Islamic Creation Myth," dalam *World Spirituality: Manifestations*, hal. 70 dan selanjutnya.

Nama-Nama-Nya, juga merupakan entitas yang kekal, tidaklah terdapat perbedaan dalam eksistensinya dari Tuhan Sendiri; hanya ada satu Wujud, Tuhan, yang disebut dengan banyak Nama, masing-masing Nama menekankan satu mode ontologis-Nya. Tapi Tuhan dalam setiap esensi-Nya, adalah melebihi batas-batas yang ditunjukkan setiap Nama-Nya, adalah Yang Esa dalam arti yang berbeda ketimbang Tuhan yang dianggap sebagai Pemilik Nama-Nama *(dzat al-asma')*. Di sini terletak perbedaan mendasar tentang ajaran Ibn 'Arabi.

Pada awal-awal Bab 7 *Fusus*, Ibn 'Arabi menulis; "Ketahuilah bahwa Dia yang disebut Allah adalah satu dalam Esensi-Nya dan semuanya melalui Nama-Nama-Nya." Dia yang sering dirujuk dengan Keesaan Esensi sebagai *al-ahadiyah* ("Eksklusif" atau "Keesaan Absolut"), dan Keesaan Nama-Nama, melalui mana Tuhan adalah segalanya, sebagai *al-wahdaniyah* ("Inklusif" atau "Kesaan Infinitif"), walaupun yang kedua oleh pengikutnya lebih disukai sebagai *al-wahidiyah*.

Ibn 'Arabi terkenal sebagai pendiri ajaran "Keesaan Wujud" (*wahdat al-wujud*). Walaupun ajaran-ajaran ini meresap dalam karya-karyanya, Ibn 'Arabi sendiri tidak menggunakan istilah tersebut. Satu dari pengikut utama ajarannya yang menggunakn istilah tersebut dalam pengertian teknis adalah Al-Farghani yang biasanya membedakan hal tersebut dengan "Kejamakan Pengetahuan" (*kathrat al-'ilm*): Esa dalam Realitas-Nya, Tuhan memiliki prinsip kejamakan dalam pengetahuan-Nya. Dia adalah Esa dan Jamak.

Dalam Pengetahuan Tuhan, sesuatu yang non eksis

diketahui dalam semua detail diferensiasinya. Inilah yang disebut tingkat "Efusi Yang Paling Suci" (*al-fayd, al-Aqdas*) atau "Teofani Gaib" (*al-tajalli, al-ghaybi*). Ini juga merupakan level Kekayaan Yang Tersembunyi dan "keadaan yang sukar" dari yang Maha Pengasih. Manifestasi Kekayaan Yang Tersembunyi, atau hembusan Nafas, disebut Efusi Suci, (*al-fayd al-muqaddas*) atau "Teofani Nyata" (*al-tajalli, al-syahadi*). Entitas-entitas ini masih noneksisten (tidak mengada) dan kekal di dalam Pengetahuan Tuhan, secara lahiriah dimanifestasikan dalam berbagai tingkat eksistensi.

Keesaan Wujud tidaklah, melalui perwujudan entitas-entitas ini, menjadi wujud jamak, karena Wujud adalah realitas tunggal. Benar, bahwa entitas-entitas sekarang ini kadang-kadang disebut "mengada" (*mawjudat*) atau "suatu yang timbul" (*ka'inat*), tapi Wujud/Ada tersebut tetap mempertahankan keadaan aslinya yang tanpa batas (itlaq) dan transenden. Cahaya secara abadi tetap ada tanpa dipengaruhi oleh efusi lahiriah, seperti matahari yang tidak dipengaruhi oleh cahayanya. Sebagaimana dijelaskan Ibn 'Arabi dan pengikutnya melalui bermacam-macam imaji (penggambaran), "entitas tidak pernah tercium —dan tidak akan pernah tercium— keharuman eksistensi." "Kemungkinan mengada tetap noneksisten dalam keadaan awalnya, eksistensi tidak lain adalah Wujud Tuhan (*Fusus* Bab 8), Entitas-entitas yang kita rasakan tersebut hanyalah modalitas-modalitas yang berbeda dari Wujud Yang Esa. Dalam bahasa Al-Qunawi dikatakan,

> Ketidakjelasan dan tabir yang terbesar adalah pluralitas yang muncul dalam Wujud Yang Esa, karena efek imutabelitas entitas-entitas tersebut di dalam-Nya. Orang membayangkan bahwa entitas-entitas tersebut secara lahir menjadi nyata dalam eksistensi dan melalui eksistensi. Tetapi hanya pengaruhnya (*athar*) yang menjadi nyata dalam

eksistensi. Manifestasi dan kelahiriahan hanyalah milik Wujud, namun dalam kondisi yang pluralistis melalui pengaruh entitas-entitas.[16]

Setiap entitas menggambarkan kesempumaan Wujud, dengan demikian Dia dapat tersembunyi dan terbuka, dalam waktu yang sama; "Tuhan menciptakan makhluknya seperti hijab (*hijab*). Dia yang mengetahuinya seperti itu diarahkan kembali kepada-Nya, namun dia yang mengambilnya secara nyata dilarang dari kehadiran-Nya" (*Futuhat* hal. 460). Sepanjang kita tidak merasakan sesuatu untuk hijab di mana hal itu ada, keseluruhan dunia hanyalah sia-sia dan fantasi.

> Segala sesuatu yang mengada dalam eksistensi adalah khayalan -- tapi faktanya itu adalah Realitas. Barangsiapa memahami kebenaran ini maka ia telah menggenggam misteri Jalan ini. (*Fusus*, Bab 16).

Satu ciri noneksistensi yang esensial dari segala sesuatu "yang mengada" adalah bahwa mereka harus dicipta ulang pada saatnya masing-masing. Menurut Ibn 'Arabi, Tuhan menempatkan mimpi dalam dunia binatang agar manusia dapat menyaksikan tingkat ontologis suatu imajinasi dan mengetahui bahwa masih ada dunia lain yang sama dengan dunia ini. Melalui perubahan yang cepat dari bentuk imajinasi, Tuhan ingin menunjukkan pada kita bahwa dunia yang fana ini sedang berubah tiap saat. "Jika dunia ini tetap dalam keadaan yang tunggal untuk dua unit waktu, maka akan mempunyai andil

---

[16]AlQunawi, *al-Nusus*, hal. 299.

kebebasan dari Tuhan. "Tapi semua orang ragu tentang penciptaan ulang tersebut (Al-Qur'an, L. 15.)" (*Futuhat,* III, hal. 199).

Ada dua arti yang mendasar dari term imajinasi yang dapat diturunkan. Arti pertama, segala sesuatu yakni "selain Tuhan" adalah "imajiner" dan dalam pengertian puncaknya tidak nyata [*unreal*]. Ini adalah tingkat "imajinasi tidak tanpa batas" (*al-khayal al-mutlaq*), yang diidentifikasi Ibn 'Arabi dengan Nafas Yang Maha Pengasih. Melaluinya "Di mana yang tidak mungkin ada [karena ia bukanlah Allah, hanya Wujud yang ada] menjadi ada" (*Futuhat*, II, hal. 312), "Realitas imajinasi berubah dalam setiap keadaan dan nyata dalam setiap bentuk. Adalah tidak benar wujud yang tidak menerima perubahan kecuali Allah. Begitu juga tidak ada dalam eksistensi yang terealisasi (*al-wujud al-muhaqqah*), kecuali Allah. Begitu juga dengan lainnya, itu pun wujud yang semu.... Karena itu sesuatu selain Esensi Tuhan adalah imajinasi dalam proses perubahan" (*Futuhat,* II, hal. 313). Dari titik pandang ini segala sesuatu di dunia ini harus diinterpretasikan (*ta'bir*) yaitu mimpi-mimpi (*Fusus*, Bab 9)

Kedua, "imajinasi" mengacu pada wilayah ontologis antara dunia spiritual dan dunia lahiriah, juga disebut "isthmus" (*barzakh*) dan dunia "lembar-lembar-imaji" (*mitsal*). Di sini realitas spiritual menjadi nyata sebagai bentuk sensori, dan setelah kematian, atribut dan kualitas moral manusia akan terpersonifikasikan. Sebagaimana nyawa binatang yang bertindak sebagai alat di mana ruh dilepaskan (*mujarrad*) dapat melakukan hubungan dengan badaniyah, maka dunia imajinasi berlaku sebagai penegas antara ruh yang tidak nyata dengan dunia lahiriah. Dunia "antara" ini terbagi dalam dua bentuk imajinasi, satu di antaranya berdampingan (*muttasil*) bagi psike kita dan satunya lagi tidak berdampingan (*munfasil*).

> Perbedaan antara imajinasi yang berdampingan dan tidak berdampingan adalah, yang pertama akan hilang dengan hilangnya imajinasi,

> sedangkan yang kedua adalah level ontologis yang berdiri sendiri, yang secara berkelanjutan bertindak sebagai makna dan ruh yang dilepaskan, di mana ia diberikan bentuk badaniyah walaupun hanya dalam karakteristik yang khusus. Karena itu imajinasi yang berdampingan diturunkan dari imajinasi yang tidak berdampingan (*Futuhat*, II, hal. 311).

Sifat realitas-realitas yang menjadi nyata dalam imajinasi tak terbatas atau alam semesta, ditentukan oleh kesiapannya (*isti'dad*), yakni, tingkat mana mereka dapat bertindak sebagai wadah (*qabil*) yang menunjukkan kesempurnaan Wujud yang tak terbatas. Kesiapan secara menurun ditentukan oleh "Tuhan" (*rabb*) tiap tingkat, Nama khusus yang mengaturnya, entitas kekekalannya. "Semua terentifikasi dalam menjaga tiap-tiap tingkat; di mana entifikasi (*ta'ayun*) tersebut adalah buatan Tuhan, tapi tak satu pun dapat mengambil dari-Nya sehubungan dengan Keesaan Absolut-Nya" (*Fusus*, bab 7). Perbedaan antara nabi-nabi dan orang suci, di satu sisi dan manusia umumnya di sisi lain adalah, bahwa yang pertama ini adalah pusat manifestasi (*mazhar, majla*) bagi Nama-Nama Universal, sedangkan yang kedua Nama-Nama khusus. Nabi dan orang suci menunjukkan ribuan kesempurnaan Wujud, sedangkan kedua hanya menunjukkan sedikit dan kurang sempurna.[17]

Lebih dekat berhubungan dengan kesiapan entitas adalah masalah "takdir" (*qadar*). Ketika segala entitas sesuatu ditentukan oleh Tuhan-nya, maka takdirnya pun ditentukan Tapi misteri takdir (*sirr al qadar*) adalah bahwa Tuhan tidak melakukan penentuan sebelumnya; sebaliknya entitas menentukan sendiri

---

[17]Lihat Chittick, "Lord of Men and the Lords of Men," dalam *World Spirituliy*, hal. 71.

sebelumnya. Entitas, bagaimanapun, secara esensial adalah suatu obyek noneksisten pengetahuan Tuhan. Tuhan tidak menciptakannya (*ja'l*) sebagaimana adanya dia, ketika ia tidak diciptakan – Dia telah mengetahuinya pada semua keabadian. "Maka tak seorang pun memiliki segalanya dari Tuhan, ataupun dia yang tidak memiliki segalanya dari yang lain kecuali dirinya sendiri" (*Fusus*, Bab 2). Peranan Tuhan adalah membawa entitas dari yang tidak terlihat ke dalam suatu wujud di dunia yaitu untuk menunjukkan sifat Maha Pengasihnya melalui Nafas-Nya. Sekali lagi dalam eksistensi, entitas itu sendirilah yang menentukan, bagaimana mereka akan bertindak dan apa takdir akhir mereka yang akan terjadi. "Jadi jangan salahkan orang lain kecuali pada mereka sendiri, dan ketika mereka berdoa, maka tak lain adalah untuk dirinya sendiri: 'Hak Tuhan adalah argumen yang meyakinkan [*conclusive argument*]' (Al-Quran IV, 149.) melalui pengetahuan-Nya tentang mereka" (*Fusus*, Bab 8).

Di sini Ibn 'Arabi membedakan antara perintah Tuhan (*al-amr, al-takwini*) melalui mana dia memberi wujud pada suatu entitas dan perintahnya yang menentukan (*al-amr, al-taklifi*), melalui mana dia menginginkan manusia mematuhi hukum agama. Dalam bentuk praktis pengalaman manusia secara bebas memilih apapun atau tidak mematuhi hukum agama tersebut. Ketika mereka tidak tahu takdirnya sampai takdir menimpanya, mereka harus mematuhi perintah Tuhan dan percaya kepada-Nya; namun dalam analisis finalnya, akhir mereka ditentukan oleh keadaan pada awalnya. Itulah makna dari ayat-ayat Al-Qur'an seperti "Kepada Tuhan-mulah kamu akan kembali" (VI, 164). Masih dalam kontek yang sama Ibn ' Arabi menyatakan bahwa manusia menyembah Tuhan "Yang tercipta oleh kepercayaan mereka." Manusia hanya dapat memahami atas Wujud yang tak terbatas –Tuhan– untuk mawjud [mengada] yang dimungkinkan oleh kesiapan mereka, yakni ditentukan oleh entitas kekal mereka, Tuhannya. Para nabi dan orang suci adalah teofani Nama-Nama universal Tuhan, melalui mana mereka mengetahui dan merealisasikan-Nya. Dalam cara yang sama sains

[pengetahuan] dan hukum yang mereka bawa bagi umat manusia adalah perwujudan dari Nama-Nama ini –yakni keseluruhan tema dalam *Fusus* [*Fusus al-hikam*]. Manusia-manusia lainnya adalah teofani Nama-Nama khusus, yang tidak mewujudkan kesempurnaan ontologis yang sama. Dengan demikian "kepercayaan" mereka mengenai Tuhan akan ditentukan oleh kesiapannya sendiri untuk pengetahuan dan wujud. Yang berlaku, Tuhan yang mereka sembah —Tuhannya sendiri— akan dibentuk oleh kesiapan mereka yang terbatas. Hanya para Nabi dan Rasul yang terbaik—manusia sempurna— yang menyembah Tuhan secara sempurna juga, karena mereka adalah wadah (*loci*, [*locus*]) perwujudan atas seluruh Nama-Nama Allah Yang Sempurna.

Setiap "maujud" di dunia adalah gabungan dari eksistensi dan noneksistensi, atau cahaya dan kegelapan. Dalam hal keberadaan ini, ia adalah suatu teofani Wujud; Dalam hal noneksisten, ia merupakan suatu selubung [*hijab*] Realitas. "Jadi anda berada pada suatu keadaan eksistensi dan noneksistensi, atau kebajikan (khayr) dengan kejahatan (syarr)" (*Futuhat* II, hal. 304). Eksistensi adalah cahaya sedangkan kejahatan itu kegelapan. Kita berada dalam eksistensi, maka kita diliputi oleh kebajikan (*Futuhat*, III, hal. 486). Tuhan atau Wujud yang tak terbatas adalah Yang Paling Baik. (*al-khayr, al-mahd*). Oleh karena itu Nabi bersabda: "Segala yang baik berada di Tangan-Nya, sementara tak ada kejahatan pun yang berasal dari-Nya." Ibn 'Arabi menyimpulkan bahwa kejahatan tidak punya dasar realitas yang nyata, walaupun secara total selalu berhubungan dengan kehidupan kita sehari-hari; jika tidak demikian, agama tidak akan berperan dan perintah Tuhan tak akan berarti.

> Dari mana kejahatan berasal? Karena alam semesta berada dalam tangan Yang Maha Baik, yakni Wujud Total. Namun, maujud yang mungkin tersebut dapat dibayangkan sebagai sesuatu yang noneksisten; untuk maujud ini, maka kejahatan berasal dari sini.

Baginya tidak memiliki, secara esensial, dari keberadaa-Nya, karena itu kejahatan adanya di sini (*Futuhat*, III, hal. 315).

Makhluk diberi wujud melalui Nafas Yang Maha Pengasih dan akhirnya akan berpulang juga pada-Nya. "Tuhan memberi kita yang terbaik melalui Nama Yang Pengasih, artinya menjauhkan kita dari kejahatan yang noneksisten, dan membawa pada kebajikan, yakni eksistensi.... Jadi dari awal mula, Tuhan telah memberikan Kasih-Nya pada kita" (*Futuhat*, II, hal. 157). Dari titik pandang ini Ibn 'Arabi berpendapat bahwa Neraka itu sendiri merupakan kemurahan Tuhan dan bahwa penghukuman (*'adzab*) bagi orang kafir, akhirnya akan mengubahnya menjadi "manis" (menurut akar makna kata: *'adzab*; ([Fusus hal. 10]).

Sedangkan menisbahkan kejahatan dengan noneksisten, Al-Qunawi mengikuti pasasi (uraian) *Futuhat* dengan memberi perhatian pada sifat ontologis dari kejahatan yang senyatanya terjadi dan suatu cara di mana agama melindungi umat manusia dari konsekuensi jahat. Berbagai fenomena yang berhubungan dengan agama dan penyelamatan –seperti Nabi, kitab suci, guru-guru agama, masjid, iman, mengingat Tuhan dan kesalehan adalah wadah perwujudan Nama Ilahi [Pemberi Petunjuk] (*al-Hadi*), sedangkan fenomena kejahatan —seperti manusia setan, jin, orang kafir, tak punya moral, dan pikiran yang tak berTuhan— menunjukkan yang menyesatkan (*al-Mudill*). Al-Qunawi mampu membahas penderitaan dan kesialan tanpa mengurangi arti praktisnya. Dalam konteks ini, dia mengingat definisi Ibn 'Arabi tentang kejahatan sebagai "Yang tidak sesuai dengan tujuan manusia dan tidak cocok dengan sifat dan keadaannya" (*Fusus*, bab 11). Al-Qunawi menunjukkan bahwa ketika jiwa meninggalkan keadaan seimbang (*equilibrium*) yang ditentukan oleh *Syari'ah* dan *tariqah*, ia jatuh di bawah kekuasaan Nama-Nama Kekerasan, seperi orang yang tersesat, orang yang murka, orang yang membahayakan (*al-darr*), dan pendendam. "Sebagai sebuah akibat, pengaruh Nama-Nama tersebut menjadi nyata di dunia,

atau di dunia lain, dalam bentuk yang tidak sesuai dengan jiwa, seperti penderitaan, hukuman, penyakit, terasing dari Tuhan dan kejahatan."[18]

Sebagai teofani Nama-Nama Yang Baik, alam merupakan sumber kecantikan dan objek cinta (*mahabbah*). Akar dari segala cinta, apakah cinta untuk Tuhan atau untuk yang lain, adalah cintanya Tuhan, yang dengan itu dunia diciptakan. *Hadits* tentang Harta Tersembunyi, Tuhan kenyataannya tidak berfirman bahwa Dia "ingin" diketahui, tapi Dia "mencintai" [*ahbabtu*] untuk dikenal. "Dengan Cinta Tuhan ini, Tuhan kembali ke Kehendak-Nya menuju sesuatu dalam keadaannya yang noneksisten....dan berkata kepadanya: 'Jadilah!'" (*Futuhat*, II, hal. 167). Dalam Tuhan Sendiri, Cinta, Pecinta dan Tercinta adalah satu, ketika obyek noneksisten itu tidak lain adalah kesempurnaan Diri-Nya Sendiri. Begitu juga dalam segala hal yang masing-masing adalah Pencinta dan juga Tercinta.

> Tidak ada satu pun yang dicintai, kecuali Tuhan, ketika Dia termanifestasikan di dalam yang tercinta, di mata setiap pecinta. Dan tak ada sesuatu pun kecuali para pecinta. Juga semua yang ada di alam ini adalah pecinta dan tercinta, dan semua dapat direduksi kepada-Nya....Tak seorang pun mencintai sesuatu kecuali pada ciptaan-Nya, tapi itu terhijab dari-Nya dengan cinta Zaynab, Su'ad, Hindun, Layla, dunia, dirham [uang], jabatan dan obyek cinta lainnya. (*Futuhat*, II, hal. 136)

Ajaran Ibn 'Arabi tentang cinta, diungkapkan secara puitis

---

[18]Al-Qunawi, *Maratib al-taqwa*, Istanbul MSS Sehid Ali Pasya 1340/3, Carullah 1001/3, Feyzullah 2163.

oleh tokoh-tokoh seperti 'Iraqi, yang memberi keterangan dengan jelas pada wilayah seksualitas. Dia memandang perenungan manusia tentang Tuhan dalam dirinya sendiri dan dalam wanita, selama tindakan seksual sebagai bentuk tertinggi visi spiritual (*Fusus*, bab 27).▯

Manusia Sempurna

Manusia sempurna, sebuah istilah kunci dalam perbendaharaan kata [*vocabulary*] Ibn 'Arabi, adalah pembentuk maujud secara menyeluruh (*al-kawn al-jami'*) yang dibahas pada awal *Fusus*. Secara ontologis asal dan tujuan semesta (kosmos), dia juga model kesempurnaan spiritual dan pembimbing umat manusia. Pada realitasnya yang paling dalam dia disebut sebagai Awan (*al-'ama'*). Nabi telah ditanya, "Di mana adanya Tuhan sebelum Tuhan menciptakan makhluk?" Dia menjawab, "Di awan tidak diatas ataupun dibawah dari setiap ruang." Awan ini pada kenyataannya adalah Nafas Yang Maha Pengasih, teofani Wujud Yang Melimpah, yang di dalamnya huruf dan kata terartikulasikan. Awan mengelilingi Tuhan "sebelum" Dia menciptakan makhluk, dan karenanya ia menjadi penengah antara Tuhan dan makhluk. Ini adalah Realitas dari Realitas-Realitas (*haqiqat al-haqa'iq*), di mana semua entitas yang kekal terdapat di dalamnya.

Tapi manusia sempurna adalah "sempurna semua," artinya bahwa dia mencakup semua realitas dan "dimunculkan," yakni, dia memiliki dunia dari terciptanya makhluk, paling tidak pada dimensi lahiriahnya. Dia adalah "emperan" (*barzakh*) antara Tuhan dan alam, karena dia memahami Yang Ilahi maupun realitas-realitas yang timbul (maujud). Dalam Tuhan, Yang Esa Yang Jamak disatukan, di alam ini, Yang Jamak tersebar luas, tapi bagi manusia sempurna, Yang Esa dan Yang Jamak

disatukan kembali, di antara setiap keterpisahan dan penyebarannya.

Seperti al-Qunawi menjelaskannya secara eksplisit, manusia sempurna di dalam dirinya sendiri mengandung "Kehadiran Sifat Ilahi Yang Lima," tingkat universal yang lima tersebut di mana Tuhan memungkinkan Diri-Nya Sendiri dapat diketahui. Al-Qunawi merincinya berikut ini, (1) Realitas dari Realitas-Realitas atau Kehadiran Pengetahuan, (2) Dunia Ruh, (3) Dunia imajinasi, (4) Dunia badaniah dan (5) Kehadiran semua secara menyeluruh, yaitu manusia sempurna dengan totalitas tugasnya. Manusia sempurna adalah makrokosmos, sedang manusia individu adalah mikro kosmos. "Tuhan hanya menciptakan alam selain manusia untuk mengabdi kepadanya sehingga dia mengetahui bahwa segala sesuatunya yang menjelma di dunia ini berada dalam dirinya sendiri, sedangkan dia merupakan tujuan.... Dalam dirinyalah *asmaul husna* dan pengaruhnya ditujukkan. (*Futuhat*, III, hal. 441).

Jika manusia sempurna merupakan prototipe ontologis baik bagi alam maupun manusia individu, dia juga manusia yang disempurnakan, keadaan manusiawi yang direalisasikan dalam sepenuh nafas dan kedalaman. Menurut Nabi, "Allah menciptakan Adam dengan Bentuk Diri-Nya;" dan dalam Al-Qur'an Tuhan berfirman; "Dia mengajarkan Adam, Nama-Nama itu semuanya" (II,31). Sebagai Nama yang mencakup semuanya, di luar Nama-Nama tersebut, *Allah* adalah Realitas dari Realitas-Realitas. Untuk mengatakan bahwa manusia diciptakan menurut bentuk Allah berarti bahwa Tuhan adalah "makna" (*ma'na*) atau entitas yang kekal bagi manusia, sementara manusia adalah bentuk lahiriah Tuhan atau entitas yang maujud, walaupun hal-hal lain juga mencerminkan-Nya, namun mereka tidak begitu sempurna karena mereka mewujudkan hanya sedikit Nama-Nama-Nya. Hanya manusia sempurnalah yang mampu hidup melebihi potensialitas manusiawi ini dan benar-bebar mewujudkan keadaan itu. Dia sendiri adalah "wakil Allah" (*khalifah*

Allah, Al-Qur'an, II, 30). Wujud manusia yang tidak mampu mencapai kesempurnaan di dunia ini hanyalah suatu "binatang rasional" bukan seorang "manusia." Dia dikaitkan dengan kemanusiaan bagaikan mayat [*corpse*] dalam nisbahnya dengan kehidupan personal. "Dia adalah manusia secara fisik tidak dalam realitasnya, bagai mayat yang kehilangan semua kemampuannya. Karena itu ia tidak mencapai kesempurnaan .... Hanyalah Wakil yang layak untuk bertindak sebagai wadah semua Nama-Nama Tuhan" (*Futuhat*, II, hal. 441).

Menurut Al-Qur'an Tuhan "memimpin perintah-Nya (*al-amr*) dari surga ke bumi; kemudian ia naik kepada-Nya dalam satu hari yang dalam hitunganmu adalah seribu tahun" (XXXII,5). Turunnya perintah ini adalah hembusan Nafas Yang Maha Pengasih. Ketika ia mencapai titik terendahnya, pada level manusia maka akan berbalik. Jika seorang manusia ditakdirkan untuk menjadi manusia sempurna, maka ia akan memasuki spiritual, dengan mana ia dapat kembali pada sumber-Nya dan menyempurnakan siklus-Nya. Kemudian dia menjadi mantap pada "Titik Pusat Siklus" (*nuqtah wasat al- da'irah*), juga dikenal sebagai *maqam* Keseimbangan (*al-i'tidal*), karena manusia sempurna itu sama jauhnya dari masing-masing dan setiap realitas, apakah diciptakan atau tidak.

Memiliki kemampuan merealisasikan potensi manusia sepenuhnya, dia mewujudkan secara komprehensif semua Nama *Allah* dan melepaskan dominasi setiap Nama dan entitas yang terbatas. Al-Qunawi menulis bahwa Keseimbangan adalah pusat dari mana tak satu orang pun dapat menyimpang kecuali kehendaknya sendiri. "Jika seorang berubah haluan dari Pusat tersebut ke sisi lain karena hubungan daya tarik [afinitas] yang sangat besar, dan jika perangkat nama-nama dan level tertentu menonjol, maka dia keluar dari Keseimbangan... kemudian dia akan menyembah Tuhan dari sudut pandang di mana tingkat-tingkat Nama-Nama yang [terbatas] tersebut.... Hal ini akan

menjadi batas yang paling tinggi dari harapannya .... kecuali dia mampu menembusnya menembusnya.[19]

Bentuk spiritual manusia sempurna, yang benar-benar bertindak sebagai wakil Tuhan, menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur'an seperti, "Dia telah tundukkan padamu atas apa yang ada di langit dan yang ada di bumi, secara bersama-sama, dari-Nya" (XLV, 13; *Fusus*, bab 16).

> Dengan aktivitas pikirannya, setiap manusia mampu menciptakan imajinasi yang tidak punya wujud di dunia luar. Inilah keadaan kita. Tapi dengan konsentrasinya (himmah). Gnostik [manusia yang arif] menciptakan sesuatu yang memiliki eksistensi di luar tempat [locus] konsentrasinya, sepanjang konsentrasinya itu tetap dijaga. (Fusus, bab 6)

Jika manusia suci biasanya menahan dari memainkan kekuatan ini, hal itu karena pengetahuan mereka, bahwa segalanya merupakan Kehendak Tuhan. "Kapanpun gnostik melaksanakan konsentrasinya di dunia ini, itu karena adanya perintah Ilahi; dia melakukannya karena harus begitu, bukan karena bebas memilih (*Fusus*, bab 13).

Supaya mengembalian konsentrasinya pada obyek akhir dan mengaktualisasikan kekuatan kreatifnya, manusia harus mengikuti jalan penyucian dan penyempurnaan. Bagi Ibn 'Arabi, seperti juga para Sufi, landasan jalan ini merupakan praktek Islam.. Dia shalat tiap hari, puasa di bulan Ramadhan dan sebagainya, -singkatnya tiang [rukun] Islam- dijalankan. Dalam kata-kata nasehat kepada murid-muridnya, kita bahkan menemukan dia berkata kepadanya; "Jangan memainkan

---

[19] *I'jaz al-bayan fi tafsir umm al-Qur'an* (Hyderabad-Deccan: Osmania Oriental Publications Bureau, 1949), hal. 271.

jenggotmu atau bagian pakaianmu selama melaksanakan shalat ..., dan yakinkan bahwa punggungmu rata ketika sedang *ruku'* (*Futuhat*, IV, hal. 497). Suatu karya seperti *Kunh ma la budd minhu'l-murid* yang diterjemahkan ke bahasa Inggris sebagai *Instrucions to a Postulant* [Perkenalan untuk Murid], menunjukkan bahwa dia menganggap keikhlasan, kejujuran dan kehati-hatian, baik dalam perintah yang wajib dari *Syari'ah* maupun tindakan yang diperintahkan oleh *Sunnah* sebagai *sine qua non* [prasyarat] Sufisme.

Ibn 'Arabi juga menjelaskan secara detail tentang praktek-praktek khusus bagi Sufisme yang merupakan perluasan dan intensifikasi praktek-praktek yang diwajibkan oleh Islam. Al-Jandi meringkas ajaran-ajaran Ibn 'Arabi ke dalam sepuluh prinsip: (1) shalat tepat waktu dan menjaga kesucian moral, (2) tak henti-hentinya mengingat (*dzikr*) kepada Tuhan, (3) menghilangkan semua pikiran kotor, (4) senantiasa memeriksa kesadaran (*muraqabah*), (5) meninjau perbuatan sehari-hari (*muhasabah*), (6) perhatian pada kesadaran bathiniah dari seorang syeikh, (7) lapar, (8) waspada, (9) diam dan (10) rendah hati dan wajahnya berlinang air mata. Jika ada sesuatu yang luar biasa dari kesepuluh perintah ini, itu artinya bahwa mereka pada dasarnya sama dengan yang ditemukan sebagian besar ordo Sufi.

keluarga dan banyak pengikutnya; Balkh dihancurkan tahun 617/1220.

Bahâ' Walad tinggal selama beberapa waktu di Syria dan kemudian pindah ke Karaman yang kini bernama Turki, di mana Jalâl al-Dîn menikah, memiliki satu anak, Sultân Walad, di tahun 623/1226. Bahâ' Walad segera diundang oleh pemerintah Saljuq, 'Alâ al-Dîn Kayqubâd, untuk datang ke ibukota Konya, sekitar enam puluh mil barat daya Karaman, dan menetap di sana sekitar tahun 627/1228. Ketika Bahâ' Walad meninggal pada 18 Rabi' II 628/23 Februari 1231, Jalâl al-Dîn ditunjuk mengambil alih tugasnya. Saat itulah Rûmî mengisi hari-harinya dengan mempelajari ilmu pengetahuan, terutama jurisprudensi, teologi, dan sastra Arab dan Persia, dan dia secara menyeluruh akrab dengan ajaran etika Sufi, yang terus-menerus ditekankan dalam tulisan-tulisan ayahnya. Dia juga begitu mahir dalam memadukan praktek dalam jalur lahiriah dan batiniah; tetapi ada juga sumber yang mengatakan bahwa ia memulai mengabdikan diri pada pelatihan Sufi secara metodik, hanya sekitar tahun 629/1232, ketika Burhân al-Dîn Muhaqqiq Tirmidhî (wafat 638/1240-41), seorang murid ayahnya, datang ke Konya dan menjadi pemandu spiritualnya. Rûmî selanjutnya mengisi fungsinya sebagai orang berpengetahuan yang disegani, mengenakan jubah dan melayani kebutuhan keagamaan dan spiritual rakyat selama beberapa tahun; tapi pada 26 Jumadil tsani 642/29 November 1244 —tercatat bahwa pada tanggal yang sama dia dilindungi —sebuah peristiwa terjadi, yang mentransformasikannya secara lahir dan batin: Syams al-Dîn dari Tabriz datang ke Konya.

Syams benar-benar merupakan figur yang paling misterius dan enigmatik dalam Sufisme; bukanlah tanpa alasan bila Sultân Walad mengumpamakannya sebagai Khidr dan Rûmî sebagai Musa (*Walad-namah*, 41).[1] Publikasi terbaru dari karya Syams *Maqalat* (*Discourses*), yang nampaknya dicatat oleh seseorang

---

[1]Kutipan ini dari *Walad-nameh*, ed. J. Huma'i (Teheran:Iqbal, 1316/1937).

yang dekat dengannya dan Rûmî, menimbulkan spekulasi lainnya, yang mengatakan bahwa Syams adalah semacam makhluk halus supernatural ketimbang seorang manusia. Syams berkata bahwa ia bertemu dan mengenal Rûmî lima belas atau enam belas tahun sebelumnya di Syria ketika Rûmî pergi ke sana hendak belajar (kira-kira 630-34/1233-37). Ia menyebutkan sebuah kebangkitan spiritual yang telah dialaminya sebagai seorang anak yang terpisah dari yang lain; ketika ayahnya menanyakan tentang perilakunya yang aneh, ia bandingkan dirinya dengan seekor bebek yang dipelihara di antara anak-anak ayam. "Jadi, ayah, aku melihat samudera: Ia menjadi gunungku; itulah tanah air dan keadaan spritualku. Jika kau milikku atau aku milikmu, maka datanglah ke samudera; kalau tidak, tinggallah bersama ayam-ayam itu" (*Maqalat*, 78).[2] Kepada Bapaknya ia pernah berkata " Dia orang yang baik dan punya kedudukan.... Tapi dia bukan pecinta Tuhan. Orang baik itu satu hal, seorang pecinta itu hal lain." (*Maqalat*, 124)

Menurut penjelasan tradisional, sebagaimana juga yang ditunjukkan oleh Syams, ia dibimbing oleh Rûmî melalui mimpi. Dikatakan bahwa Rûmî begitu waspada akan kedatangannya dan keluar menemuinya; mereka duduk saling berhadapan di depan sebuah toko selama beberapa waktu tanpa bicara. Akhirnya Syams mengajukan pertanyaan pada Rûmî tentang perbandingan kedudukan Nabi dan Bâyâzîd Bastâmî, dan Rûmî menjawabnya dengan menjelaskan superioritas yang tak tertandingi dari Nabi. Kemudian mereka berpelukan dan "menyatu bagai susu dan gula."

Selama 6 bulan mereka tak terpisahkan, dan jalan hidup Rûmî berubah total; perubahan dari ulama besar begitu terasa di seluruh kota, terutama ketika ia menanggalkan jubahnya, berhenti mengajar dan memberi ceramah, dan mulai menghadiri

---

[2] Kutipan ini dari *Maqalat-i Syams-i Tabirzi*, ed. M. 'Amuwahhid (Tehran: Danishgah-i San'ati-yi Aryamihr, 2036/1977).

Penutup Kewalian Muhammad

Islam menyebut Nabi Islam ini "penutup para nabi," artinya antara lain ialah bahwa tidak ada nabi lagi setelah dia (Muhammad), sampai akhir zaman. Dari beberapa pasasi, Ibn 'Arabi berkata tentang adanya dua "Penutup Kesucian": Penutup Kesucian Umum atau Yesus, ketika ia kembali [ke bumi] pada akhir zaman, dan Penutup Kesucian Muhammad. Kadang-kadang Ibn 'Arabi menyatakan bahwa dia sendiri mendeklarasikan diri sebagai Penutup Kesucian Muhammad, dan kebanyakan pengikutnya masih menjadikan hal ini sebagai kasus. Di lain pihak dia mengatakan bahwa ada orang lain menjadi penutup ini, sebagaimana dalam wacana dimana dia berkata bahwa penutup kesucian Muhammad adalah orang Arab, yang dia temui pada tahun 595/1198-99. Dia melanjutkan untuk mejelaskan fungsi dari orang ini:

> Hanya melalui Muhammad, Tuhan telah menutup kenabian yang tugasnya memberi bimbingan maka dengan adanya Muhammad sebagai penutup, Dia telah menutup kesucian yang berasal dari warisan Muhammad, bukan dari nabi yang lain- seperti Ibrahim, Musa dan Isa. Hal seperti akan terus berlanjut sampai ditemukan setelah [sebelum?] manusia suci Muhammad; tapi setelah dia, tak ada lagi ditemukan manusia-manusia suci lain "di hati Muhammad (*'ala qalb Muhammad*)." (*Futuhat*, II, hal. 49).

Satu penjelasan yang paling baik tentang bagaimana gelar Ibn 'Arabi sebagai Penutup Kesucian Muhammad dimengerti oleh pengikutnya yang menganggap itu berasal darinya, disajikan oleh al- Jandi. Dia menulis bahwa pengetahuan yang benar tentang Esensi, Sifat-Sifat dan perbuatan Tuhan dan realitas segala sesuatu sebagaimana mereka ada dalam Pengathuan Tuhan, tidak dapat diperoleh secara lengkap dan sempurna dari *maqam*, sumber atau dokrin kedua, melainkan hanya dari dokrin-doktrin; pertama, Penutup para Nabi dan kedua dari penutup manusia suci yakni pewaris sempurna Muhammad. Visi spiritual penutup menerangkan semua persepsi spiritual, mengandung semua dokrin dan meliputi semua tingkatan dan keadaan. Hanya seperti itulah harus ada sebuah Nama yang lebih sempurna dan luas dari yang lainnya – itulah Nama Allah– begitu juga harus ada nabi dan pengganti nabi yang lebih sempurna dari para nabi dan pengganti nabi- itulah sang penutup.[20]

Klaim bahwa Ibn 'Arabi adalah penutup manusia-manusia suci, karenanya mengimplikasikan bahwa ajaran-ajarannya mencakup seluruh ajaran Islam. Faktanya, dalam praktek, setiap rumusan-rumusan intelektual Sufisme setelah dia menurunkan, secara langsung atau tidak langsung, dari hasil karyanya atau pun karya pengikutnya. Dalam hal ini, setidaknya, sulit untuk mempermasalahkan klaimnya ini. Dalam kata-kata Seyyed Hossein Nasr, Ibn 'Arabi "Telah memberi bahasa dokrinal yang terkaya selama berabad-abad dengan mana para guru Sufi mencoba menguraikan misteri gnosis,[21] dan menjelaskan visi mereka tentang Kebenaran yang diperoleh melalui persepsi mistis dan *kasyf* terhadap Cahaya Yang Tak Terciptakan.[*]

---

[20]Al-Jandi, *Nafhat al-ruh*, f. 4b.

[21]S.H. Nasr, *Tree Muslims Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), hal. 121.

Bab 5
Jalal al-Din Rumi

William Chittick

Rumi dan Syams-i Tabrizi

Jalâl Al-Dîn Rûmî, yang di Timur dikenal sebagai Mawlana ("tuanku", berasal dari kata *mawlawi*), dilahirkan pada tanggal 6 Rabi'ul awwal 604/30 November 1207 dan wafat tanggal 5 Jumadil tsani II 672/17 Desember 1273. Tak diragukan lagi akan puisi-puisi Sufinya, yang mengilhami para ilmuwan Barat dan para peneliti selama ratusan tahun. Di Timur, puisinya begitu terkenal di berbagai lapisan masyarakat yang mengenal bahasa Persia, dari Turki hingga India; karyanya merupakan petunjuk praktis bagi kebangkitan kaum Muslimin pada tiap tingkatan keahlian spiritual; dan ordo Sufi Mawlawi yang didirikannya memegang peran penting dalam kehidupan beragama dan berbudaya di Turki sejak masa Ottoman hingga sekarang. Sejak masih hidupnya, penghargaan tinggi telah ditujukan bagi diri dan puisinya, yang akan disebutkan sementara ringkasan sejarah dan pesan spiritualnya berikut ini.

Kisah kehidupan Rûmî begitu banyak diceritakan dan tak perlu lagi dibahas secara rinci di sini. Ayahnya, Bahâ' al-Dîn Walad (wafat 628/1231), seorang ulama yang terkenal dan terpelajar tinggal di Balkh yang kini bernama Afghanistan, mendakwahkan tentang perlunya pembaruan spiritual untuk segala kegiatan moral; pada saat yang sama ia menjadi guru Sufi, dia juga melatih sekelompok pengikut dalam disiplin jalur spiritualnya. Bukunya, *Ma'arif* (*Gnostic Science*), sebuah koleksi khutbah dan meditasi atas ayat-ayat Quran, memadukan penekanan etika dari para ulama dengan visi imajinatif renungan yang visioner. Kira-kira tahun 615/1218, bersamaan dengan datangnya pasukan Mongol yang berangsur-angsur mendekati Balkh, Bahâ' Walad pergi menunaikan haji ke Mekkah bersama

pertemuan rutin *sama'*. Sultân Walad mengatakan bahwa ketika Syams diundang Mawlânâ Jalâl al-Dîn untuk berpartisipasi dalam sebuah kesempatan *sama'* khusus, "Mawlânâ mengambilnya sebagai mazhab (*madzhab*) dan ortodoksi (*ra'y-i durust*) –hatinya berbunga-bunga dalam beratus taman" (*Walad-nâmah*, 17).

Rûmî sendiri menjelaskan pada perubahan yang ia rasakan, dalam bait-baitnya sebagai berikut:

> Tanganku senantiasa kugunakan untuk memegang Quran, tapi kini ia memegang piala Cinta.
> Mulutku dipenuhi keagungan, tapi kini ia hanya melantunkan puisi dan lagu. (D 2475-76)

Perhatian total Rûmî pada Syams mengundang kecemburuan beberapa pengikutnya; suasana tak ramah yang mereka ciptakan membuat Syams meninggalkan Konya setelah tinggal sekitar enam belas bulan. Dalam kekalutannya, Rûmî mengurung diri; segera para muridnya menyadari bahwa mereka tak lebih berguna akan kehadirannya sebelum itu. Ketika sepucuk surat datang dari Syams di Syria, Rûmî mengiriminya sejumlah *ghazal*, melukiskan keadaannya dalam ketakhadiran Syams:

> Tanpa kehadiranmu, *sama'* terlarang; laksana Setan, perayaan terkutuk.
> Aku tak menulis sepenggal *ghazal* pun tanpamu; ketika pesanmu tiba,
> Kesenangan mendengar (*sama'*) membawanya ke dalam lima atau enam bait. (D 18457-59)

Rûmî mengirim Sultân Walad setelah Syams, yang tinggal di Konya hingga 645/1247-48, saat ia menghilang. Menurut sebuah penjelasan paling awal, sekarang diterima oleh banyak sarjana, ia dibunuh oleh murid-murid Rumi yang cemburu. Keterlibatan anak Rûmî, 'Alâ al-Dîn, dalam alur itu menjelaskan kedinginan hubungannya dengan ayahnya dan ternyata Rûmî menolak menghadiri pemakamannya ketika ia wafat di tahun 658/1260.

Tetapi Rûmî tak menunjukkan tanda-tanda bahwa ia menganggap Syams telah meninggal, tak juga ia menarik diri seperti yang dilakukannya ketika pertama kali Syams menghilang. Alih-alih ia abdikan dirinya ke *samâ'* dan menyanyikan lagu-lagu elegi dan perpisahan. Masih berharap menemukan Syams, dalam dua kesempatan ia pergi ke Damaskus mencarinya. Sepanjang perjalanannya yang kedua, setidaknya dua tahun sejak menghilangnya Syams, ia menyimpulkan bahwa Syams hanya bisa ditemukan dalam dirinya. Sultân Walad mengisahkan,

> Ia berkata, "Walaupun secara lahiriah aku jauh darinya, tanpa tubuh dan ruh kami yang dua adalah satu cahaya....
> Sejak aku adalah dia dan dia adalah aku, mengapa harus kucari? Kami ini satu–kini aku akan menyanyi untukku sendiri." (*Walad-namah*, 60-61)

Banyak bait-bait Rûmî yang mengidentifikasikan hal yang sama; penghargaannya yang tetap berlanjut pada Syams, haruslah dilihat sebagai penghargaan pada Diri-Nya.

> Syams Tabriz sebenarnya adalah suatu helat – itulah 'Aku' yang menunjukkan keindahan Kelembutan Tuhan-ku.
> Untuk mengungkapnya, aku berkata pada orang-orang, "Dialah seorang raja yang mulia, aku hanyalah seorang peminta-minta...."
> Aku lenyap dalam keindahan Syams – dalam kelenyapan ini, tak ada ia, pun juga aku. (D 16532-35).

Orang macam apakah Syams itu? Pertanyaan ini telah diajukan oleh sahabat-sahabatnya, dan dalam satu pengertian orang dapat mengatakan bahwa Rûmî mencurahkan ribuan bait untuk menjawabnya, walaupun ia biasanya menjaga pandangan sifat lahiriah Syams. Syams sendiri sama waspadanya, bahwa kebanyakan orang menilai keberadaan dan perilakunya dengan cara yang aneh atau bahkan benci.

- Orang-orang dibenarkan atas ketidaktahuannya tentang pembicaraan saya dengan cara aku bicara. Semua kata-kataku masuk ke dalam jenis yang tinggi (*kibriyâ*) –kata-kata itu seolah klaim tanpa dasar. Al-Qur'an dan kata-kata Muhammad masuk dalam jenis kebutuhan (*niyâz*), sehingga kata-kata itu nampak bermakna (*ma'nâ*). Oleh karenanya orang-orang mendengar kata-kataku yang tidak dalam mode pencarian atau kebutuhan –kata-kataku begitu tinggi yang ketika engkau memandangnya, tutup kepalamu terjatuh. (*Maqalat*, 147).

Perkataan seperti berikut ini pasti menimbulkan masalah bagi pengikut Rumi:

> Aku bicara dua jenis kata: kemunafikan (*nifaq*) dan kebenaran (*rasti*). Dalam hal kemunafikan, jiwa dan ruh orang suci berharap bertemu dan duduk bersamaku; tapi ketika kebenaran dan tanpa kemunafikan–kuharap ruh para nabi hidup sepanjang waktu untuk berbagi persahabatan (*suhbat*) denganku dan mendengarkan kata-kataku. (*Maqalat*, 108)

Syams tak menunjukkan keterkejutan akibat kehadiran Rûmî: "Tanda bahwa seorang telah mencapai persahabatan denganku adalah bahwa persahabatan dengan lainnya menjadi dingin dan pahit untuknya – tak seperti yang ia lanjutkan persahabatannya walaupun bertambah dingin, tapi seperti yang tak mampu lagi ditahannya" (*Maqalat*, 75). Syams sepenuhnya waspada akan bentuk spiritual Rumi dan mendapatinya secara alamiyah, bahwa Rûmî sendiri hendaknya menyadari akan nilai kebenarannya: "Dalam dunia ini aku tak ada hubungannya dengan orang-orang awam (*'awamm*) – Aku tak datang untuk atas nama mereka. Aku gemetar dari apa-apa yang membimbingku ke dunia Ilahi" (*Maqalat*, 84).

Ia menjelaskan hubungannya dengan Rûmî dalam sebuah kisah:

Seorang saudagar memiliki lima puluh agen yang melakukan

perjalanan ke segala penjuru di muka bumi dan laut dan memperdagangkan barang-barangnya. Tapi dia bersiap-siap mencari sebuah mutiara, mengetahui bahwa ada seorang penyelam mutiara. Ia mampir ke rumah si penyelam mutiara, dan kemudian si penyelam menemuinya. Soal mutiara itu tersembunyi antara si saudagar dan penyelam itu. Sang saudagar telah lebih dulu melihat sebuah mimpi mengenai mutiara itu, dan ia percaya akan mimpinya, seperti Yusuf.... Kini si penyelam adalah Mawlânâ, sang saudagar adalah diriku, dan mutiara itu ada di antara kami berdua. (*Maqâlât*, 119).

Prefigurasi bait-bait dalam Diwan disebut setelahnya, Syams membandingkan dirinya sendiri dengan Rumi, ibaratnya matahari dengan bulan:

> Mawlana adalah cahaya bulan; mata tak dapat mencapai matahari keberadaan-ku, kecuali dengan melalui bulan. Matahari terlalu terang dan radiasinya kuat, di mana mata tak dapat melihat sinarnya, begitu juga bulan mencapai matahari, kecuali matahari meraih bulan. "Mata tak dapat melihat-Nya, tetapi Dia meliputi mata (Al-Qur'an, VI: 153). (*Maqalat*, 120).

Jelaslah dalam pernyataan Syams yang diungkap di atas dan dari berbagai petikan lain dalam *Maqâlât* yang ditulisnya, bahwa ia tidak mengklaim bahwa panduan spiritual Rûmî dalam ungkapan biasa – Rûmî telah menjadi seorang penyelam mutiara yang besar ketika Syams bersiap untuk menemuinya. Nyatanya, Syams menyatakan secara terus terang bahwa tak ada hubungan guru-murid dari segi apa pun: "Ketika aku datang kepada Mawlânâ, kondisi pertama adalah bahwa aku datang tidak sebagai seorang syeikh. Tuhan tidak menurunkan seorang manusia ke bumi yang bisa menjadi syeikh bagi Mawlânâ. Tak juga aku menjadi seseorang yang bisa menjadi murid – aku telah melampaui tahapan itu." (*Maqâlât*, 33). Benar juga bahwa Rûmî mempengaruhi Syams seperti juga Shams mempengaruhinya: "Aku bicara dengan baik dan ngobrol dengan manis, dalam hati

Pengikut Rûmî

Dua dari teman Rûmî mendapat sebutan khusus. Syeikh Salâh al-Dîn Zarkûb (wafat 657/1258) adalah seorang pandai emas, tanpa pendidikan formal, yang telah menjadi murid Muhaqqiq Tirmidzî dan yang anaknya menjadi istri Sultân Walad. Dua atau tiga tahun setelah menghilangnya Syams, Syeikh Salâh al-Dîn menjadi teman terdekat Rûmî hingga akhir hayatnya. Dialah objek pemujaan dari lebih lima puluhan *ghazal* Rûmî. Husâm al-Dîn Chalabî (wafat 683/1284-85) menjadi teman terdekat Rûmî setelah kematian Salâh al-Dîn. Dia telah menjadi seorang murid favorit bertahun-tahun, dan ketika Syams hidup di Konya, ia diberi tugas penting mengatur urusannya dan bertindak selaku perantara antara dia dan berbagai macam orang yang ingin bertemu dengannya. Sebuah *ghazal* yang bertanggal (D 1839), telah didedikasikan kepadanya pada Dhul'l-qa'dah 654/November 1256, dan ilmuwan modern telah mengumpulkan bukti kuat yang menunjukkan bahwa *Matsnawî*, yang Rûmî dedikasikan dan diktekan kepada Husâm al-Dîn, dimulai delapan bulan sebelum kematian Salâh al-Dîn.

Di tahun 672/1273, ketika Rûmî hampir menyelesaikan penulisan buku keenam *Matsnawî*, yang telah ia katakan sebagai karya akhirnya, kesehatannya mulai terganggu serius, walaupun ahli medis tak dapat mendiagnosis sakitnya. Ia tinggalkan *Matsnawî* tak terselesaikan, satu dari *ghazal* terakhirnya, ditulis di tempat tidur kematiannya, dimulai dengan baris ini:

> Bagaimana kamu mesti tahu Raja macam apa yang jadi temanku di dalam hati? Jangan lihat wajah kuningku, karena aku berkaki besi! (D 1426).

Pada saat kematiannya, Husâm al-Dîn adalah wakilnya, yakni, tingkatan murid tertinggi, yang bertugas mengarahkan urusan perintah. Sementara, Husâm al-Dîn datang kepada Sultân Walad dan memintanya menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pemimpin spiritual tertinggi. Menurut riwayatnya, Sultân Walad menjawabnya sebagi berikut:

> Sepanjang umur ayahku, engkaulah wakilnya –tak boleh diubah hingga kini.
> Engkaulah sang pemimpin dan aku pengikut; raja itu sendiri yang memberitahu ini pada kita.
> Engkaulah wakil kami dari awal hingga akhir, pemimpin dan syeikh kami dalam dua dunia. (*Walad-nâmah*, 123).

Husâm al-Dîn tetap sebagai guru tertinggi hingga menghembuskan napas terakhir sepuluh tahun kemudian. Para muridnya kemudian berkumpul di sekeliling Sultân Walad dan mengangkatnya dalam istana Husâm al-Dîn. Ia melakukan ekspansi yang besar, mengirim wakil ke seluruh Anatolia. Ia juga mengkodifikasi karakteristik keagamaan Mawlawî dan aturan berpakaian dan tingkah laku. *Dîwân*, *tiga Matsnawî*, dan "Diskursus" yang dikumpulkannya, tak sebanding dengan karya-karya ayahnya dalam tingkat apa pun, namun mereka menyediakan klarifikasi penting dan sederhana dari banyak inti ajaran Rûmî. Sultân Walad menyatakan bahwa satu tujuannya memulai *Matsnawî* (dalam tahun 690/1291) adalah memberitahukan pusat spiritual dan tindakan-tindakan ajaib dari orang yang telah hidup "dalam zamannya sendiri", seperti Matsnawî, karya ayahnya, ia peduli pada tindakan-tindakan generasi sebelumnya. Ia juga menunjukkan bahwa Syams al-Dîn, Salâh al-Dîn, dan Husâm al-Dîn tak terkenal, tapi menjadi masyhur berkat riwayatnya. Ini tentu saja benar bahwa karya-karya Sultân Walad adalah satu dari sumber-sumber terpenting selama sejarah ordo Sufi ini, tandingannya cuma *Risâlah*-nya Sipah-sâlâr dan *Manâqib al-'ârifîn*-nya Aflâki (keduanya ditulis tahun 718-19/1318-19).

Mengenai Sultân Walad, Rûmî berkata, "Engkaulah manusia terdekat kepadaku, secara fisik maupun moral (*khalq*[an] *wa khulq*[an])" (*Walad-nâmah*, 3), dan orang sering salah mengira bahwa mereka bersaudara. Tentu, mungkin kontribusi Sultân Walad yang terpenting kepada Mawlawiyyah adalah transmisinya tentang sifat-sifat manusia dari ayahnya: setelah kematian Sultân Walad di tahun 712/1312 tiga dari empat anaknya ('Arif Chalabî, wafat 719/1319; 'Abid Chalabî, wafat 729/1329; dan Wâjid Chalabî, wafat 733/1333), mengikuti jejaknya secara turun-temurun sebagai guru, dan anak perempuannya, Mutahharah Khâtûn, adalah ibu dari guru lainnya. Kecuali untuk dua anak dari 'Abid Chalabî dan anak dari Mutahharah, semua guru yang lain sampai sekarang adalah keturunan 'Arif Chalabî (dari ibunya, kebalikan dari saudaranya, adalah anak dari Salâh al-Dîn Zarkûb).

Adalah tidak mungkin untuk menyediakan *outline* singkat tentang ekspansi lanjutan dan pengaruh Mawlawiyah di sini. Cukuplah dikatakan bahwa orang-orang Mawlawî memainkan peranan besar dalam sejarah kekaisaran Utsmani, secara spiritual, budaya, dan juga politik. Pengembangan musik Turki secara dekat terkait dengan "ritus" (*a'in*) Mawlawi, dan para kaligrafer besar Turki menjadi anggota ordonya.

Puisi Turki berutang banyak, baik gaya maupun temanya, kepada bait Persia Rûmî; seorang guru seperti Mehmed Esad Ghâlib (wafat 1218/1799), hanya dapat dimengerti dalam konteks *Matsnawî*. Peran politik ordo ini nampak, terutama sepanjang masa pemeintahan Sultan Selim III (1789-1808), yang juga merupakan seorang Mawlawi, yang bakat musiknya memungkinkan dia mengarang sebuah *â'in*.

Pengaruh Rûmî tidaklah terbatas pada kekaisaran Utsmani. Seperti banyak ditunjukkan oleh A. Schimmel, untuk bicara soal pengaruhnya adalah bicara tentang pengembangan puisi dalam semua bahasa besar Islam kecuali Arab dan dari ekspansi umumnya ordo-ordo Sufi.[3] Mayoritas besar Muslimin pada

[3] A. Schimmel, *The Triumphal Sun* (London: Fine Books, 1978), hal. 367.

semua strata sosial dan pendidikan senantiasa menghargai keindahan puisi dan seni-seni turunannya, seperti musik dan kaligrafi. Di mana pun karya-karya ini dihargai, dari Turki hingga India, Rûmî telah menjadi figur sentral.

Schimmmel menunjukkan bahwa karya-karya besarnya direfleksikan dalam puisi dan gagasan-gagasan Rûmî, dimulai dengan Quran dan Hadîts; di sini akan cukup untuk mengulas pengaruh dari bermacam Sufi terdahulu. Di samping figur-figur tersebut, yang begitu penting dalam pembentukan semua formulasi ajaran Sufi berikutnya, semisal al-Ghazâlî, kelihatan bahwa dua benang merah besar dari pengaruh itu dapat ditarik: *Pertama*, ada puisi-puisi Sufi besar yang muncul sebelum Rûmî, misalnya Sanâ'î (wafat 525/1130-31) dan, untuk tingkat yang lebih kecil, 'Attâr (wafat kira-kira 618/1221). Yang pertama sering dipuji oleh Rûmî; Syams menegaskan bahwa dialah "yang secara menakjubkan terlepas dari diri: kata-katanya adalah kata-kata Tuhan" (*Maqâlât*, 156).

Benang merah lain dari pengaruh tersebut adalah bahwa guru-guru dan para sahabat dekat Rûmî, khususnya ayahnya sendiri, Bahâ' Walad, dan Syams-i Tabrîzî, yang karya keduanya mempengaruhinya dalam banyak contoh spesifik, sebagai penyunting *Ma'ârif* dan *Maqâlât* telah ditunjukkan. Lebih penting lagi, dua guru ini merupakan figur dalam dua dimensi kepribadian yang saling melengkapi bagi spiritualitas Rûmî. *Ma'ârif* karya Bahâ' Walad berisi tekanan pada cinta dan keindahan yang membentuk karakter Rûmî dan Mawlawiyyah secara umum; Sifat-Sifat Kelembutan Tuhan (*luff*) dan Keindahan (*jamâl*) yang diberikannya. Sebaliknya, *Maqâlât* karya *Syams* sering ditandai dengan ditampakkannya Kekerasan (*qahr*) dan Keagungan (*jalâl*). Dalam satu petikan, Syams mengulas fakta bahwa Mawlânâ mengungkap Kelembutan Tuhan, sementara ia sendiri menunjukkan keduanya, Kelembutan dan kekerasan (*Maqâlât*, 74). Jika benar bahwa Rûmî dulu membawa *Ma'ârif* ayahnya dan mempelajarinya secara rutin hingga Syams melarangnya, tindakan Syams bisa jadi bermakna niatnya untuk menguatkan

•aku begitu ceria dan bahagia. Akulah air, mengendap dan berbalik kepada diriku sendiri dan mulai berbau, hingga keberadaan Mawlânâ menerpaku – kemudian air itu mulai mengalir dan tetap mengalir, manis, segar, dan menyenangkan." (*Maqâlât*, 245-46).

Apapun rahasia tentang keberadaan Syams, tak ada keraguan bahwa satu akibat kebahagiaan atas pertemuannya dengan Rûmî adalah membanjirkan puisi yang ia hasilkan setelah itu. *Dîwân-i Syams-i Tabrîzî* karya Rûmî, berisi koleksi *ghazal*-nya dan beragam bait ciptaannya, berisi sekitar empat puluh ribu baris, dan karyanya *Matsnawî* – disebut Jâmî Al-Qur'an dalam bahasa Persia –termasuk sekitar duapuluh lima ribu bait lebih. *Dîwân* berisi, terutama, puisi cinta, perayaan kegembiraan bersatunya dengan yang Tercinta dan kesedihan berpisah dari-Nya. Umumnya, *ghazal* berisi rata-rata delapan hingga sepuluh baris dan menggambarkan ekspresi spontan dari keadaan spiritual tertentu; bait-bait itu sering ditulis, ketika Rûmî berpartisipasi dalam *samâ'* dan biasanya cocok dimainkan dengan iringan musik.

Sebaliknya, *Matsnawî* berisi sebuah puisi tunggal dalam enam buku yang ditulis lebih dari satu periode, selama enam belas tahun; berisi lebih dari tiga ratus anekdot panjang dan pendek dan cerita yang ditulis dari berbagai sumber dan dikisahkan kembali untuk menggambarkan beragam kehidupan spiritual. Seperti juga dalam *Dîwân*, cinta menjadi tema sentral, tapi *Matsnawî* ditulis dengan niat sadar mengangkat "akar dari akar dari akarnya agama" –esensi spiritual dalam Islam– dalam bahasa yang relatif mendidik. Karena dirancang untuk membimbing murid dan kekasih Tuhan di jalur spiritual, ia berbeda dalam gayanya dari ghazal *Dîwân*, yang begitu banyak berupa ekspresi spontan persepsi spiritual. Puisi-puisi dalam *Dîwân* terkait dengan semua periode terbukanya spiritual Rûmî setelah kedatangan Syams, sedangkan Matsnawî nampak sebagai kesaksian yang sengaja dibuat oleh orang suci ini, yang telah mencapai tingkat tertinggi kesempurnaan manusia dan telah

kembali ke dunia menuntun manusia yang lain menuju Tuhan.

Rûmî juga telah meninggalkan tiga karya prosa yang relatif pendek. *Fîhî mâ fîhî* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Discourses*) meliputi banyak tema yang sama dengan *Matsnawî*. *Mâjalis-i sab'ah* (*Seven Sermons*) nampaknya ditulis jauh sebelum kedatangan Syams; Khutbah ini begitu menekankan mistik, tapi memiliki tekanan moral dan etika yang kuat, seperti *Ma'ârif* karya Bahâ' Walad. Akhirnya, sekitar 150 surat Rûmî telah diamankan; banyak dari surat-surat ini ditulis untuk pejabat tinggi atas nama para murid atau teman-teman yang mencari pekerjaan, berisi keluhan, atau beragam permohonan lainnya. Umumnya surat-surat itu menarik bagi mereka yang memiliki peranan sosial, di mana syeikh ordo Sufi terbesar ini harus memainkan perannya.[]

dalam diri Rûmî kapasitas untuk menunjukkan sifat kelembutan dan kekerasan.

Di sini orang harus ingat bahwa ada hubungan yang dekat, dijelaskan dalam ajaran Rûmî, antara kebengisan, pedih dan sakit hati karena perpisahan. Tentu, perpisahannya dari Syams bisa jadi penting sebelum Rûmî dapat menyadari sifat ini secara penuh. Lebih lagi, banyak *ghazal* di mana Rûmî menunjukkan ruhani yang agung dan mulia, sementara bicara dengan orang pertama memperlihatkan hubungan pada saat-saat akhir kehidupannya, ketika ia telah menyadari sepenuhnya Syams al-Dîn "Sang surya agama," berada dalam dirinya; benarlah dikatakan bahwa *ghazal* Rûmî bicara mulai dari titik posisi yang menguntungkan yang, jika orang memandang padanya, "jatuhlah topi orang itu." Singkatnya, seseorang dapat berkata bahwa pengaruh Bahâ' Walad atas Rûmî adalah "feminin", sedangkan Syams "maskulin"; Bahâ' Walad adalah ayah Rûmî "tersurat" (*dar sûrat*) tapi sebagai ibundanya secara "tersirat" (*dar ma'nâ*), sedangkan Syams adalah ayah spiritualnya.[]

Rûmî dan Ibn 'Arabî

Sering diduga atau dinyatakan secara tegas bahwa Rûmî dipengaruhi oleh Ibn 'Arabî dan/atau pengikutnya. Tapi penilaian ini didasarkan pada banyak spekulasi dan bisa dengan aman ditolak. Benar bahwa Sadr al-Dîn al-Qûnawî (wafat 673/1274), menantu Ibn 'Arabî dan murid utamanya, adalah seorang teman terdekat Rûmî, tapi Rûmî terlampau jauh lebih maju secara spiritual untuk berada di bawah pengaruh "pertemanan," bahkan oleh seorang syeikh besar sekalipun. (Juga tak satu pun tanda bahwa al-Qûnawî dipengaruhi oleh Rûmî.) Sipahsâlâr melaporkan bahwa Rûmî menjadi "sahabat" Ibn 'Arabî selama Rûmî tinggal di Damaskus (kira-kira tahun 630-34/1233-37), dan tentu saja aneh bila tak ada kontak sama sekali. Tapi sekali lagi, keraguan akan pengaruh tersebut harus didiskusikan secara terpisah dari kontak atau persahabatan. Hal itu bukanlah tidak penting, bahwa cuplikan-cuplikan tertentu dalam biografi Rûmî dan *Maqâlât* Syams menunjukan syeikh-syeikh Mawlawî memperhatikan karakteristik teosofi sistematis Ibn 'Arabî dan pengikutnya; perbedaan dalam gaya yang begitu konsisten dan sulit dibayangkan, hal ini sulit diterima untuk merefleksikan sebuah perbedaan mendasar dalam perspektif. Sumber-sumber spiritual Islam tentu saja cukup luas untuk mencakup kedua samudra spiritualitas ini, tanpa mengesampingkan kemungkinan yang lain pula.

Henry Corbin lebih menekankan kasusnya, ketika ia katakan bahwa "akan agak dangkal untuk menggali perbedaan antara dua bentuk spiritualitas yang dibina oleh Mawlânâ dan Ibn 'Arabî."[4] Untuk itu siapa yang melihat pada Sufisme dari

[4] H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton:

pandangan kebutuhan spiritual abad kedua puluh, penilaian ini bisa jadi benar, tapi tetap ada perbedaan mendalam dalam teks; tak juga seseorang pun harus melupakan bahwa dua bentuk spiritualitas yang, secara umum dikatakan, didedikasikankan untuk dua jenis mentalitas yang berbeda. Teosofi Ibn 'Arabî yang rumit, tidak ragu lagi mendasari praktek "agama cinta"-nya Rûmî, diterapkan terutama kepada mereka yang telah merasakan pelatihan teknis ilmu pengetahuan keislaman, terutama teologi dan filsafat. Ia memberi jawaban-jawaban canggih atas pertanyaan-pertanyaan canggih. Sebaliknya, spiritualitas Rûmî menarik setiap orang yang dapat mengapresiasi keindahan dan musik, apapun tingkat pendidikan orang itu. Rûmî menggunakan fenomena dan pengalaman yang paling umum dari tiap hari kehidupannya sebagai gambaran untuk menjelaskan tingkat terdalam psikologi metafisika dan spiritual. Ia juga memakai banyak istilah teknis, tapi digambarkan terutama dari bahasa yang dipakai orang kebanyakan, tidak oleh filosof dan teolog. Oleh karenanya penganut Mawlawî yang sederhana datang dari tiap tingkat masyarakat; mereka menyebar mulai dari orang yang paling berpendidikan hingga yang buta huruf, yang terkaya hingga yang termiskin, kalangan pemerintahan hingga penyapu jalan. Setiap Muslim dengan "selera" (*dhawq*) dapat mengikuti jalan Rûmî (walaupun tidak perlu mengerti *Matsnawî*), tapi hanya sebagian kecil yang secara khusus berlatih mengerti doktrin Islam sebagaimana dijelaskan oleh Ibn 'Arabî.

Sebuah anekdot terkait dengan penulis ini oleh *hakîm* kontemporer Iran Sayyid Jalâl al-Dîn Âsytiyânî disebut sebagai perbedaan antara dua mode ekspresi singkat. Setelah mendengarkan penjelasan Rûmî sepenggal doktrin pada muridnya, al-Qûnawî bertanya, "Bagaimana Anda dapat mengekspresikan metafisika yang sulit dan rumit itu dalam bahasa yang sederhana?" Rûmî menjawab, "Bagaimana Anda

---

Princeton University Press, 1969), hal. 70.

dapat membuat ide-ide sederhana kelihatan rumit?"

Harus diingat juga bahwa bisa jadi ada masalah atas hubungan spiritual antara Rûmî dan Ibn 'Arabî perihal guru-murid, karena dua jalur itu jelas dan berbeda transmisi (*silsilah*) dapat dipisahkan. Oleh karenanya, masalah penurunan kepada satu dari *link* doktrinal itu, dalam pengertian bahwa Rûmî mungkin telah meminjam formulasi tertentu dari Ibn 'Arabî.

Seseorang yang membaca karya-karya kedua guru ini akan melihat kemiripan, tapi hal tersebut bisa dilacak ke sumber yang lebih dulu daripada Ibn 'Arabî. Tidak benar juga, sebab "perlu mempelajari komentar-komentar ini, jika kita ingin mengkaji apa yang dimaksudkan spiritualitas oleh Mawlânâ tentang mistiknya berikut ini."[5] Sepanjang usia Rûmî dan sepanjang waktu Sultân Walad, tak ada yang mengacu pada ajaran Ibn 'Arabî untuk mengklarifikasi ajaran Rûmî. Karena itu, sebagai contoh, karya Ahmad Rûmî *Daqâ'iq al-haqâ'iq* (ditulis tahun 720/1320), menjelaskan dengan cara yang relatif sistematis banyak ajaran penting Rumî; masing-masing dari delapan puluh babnya diawali oleh kutipan dari Ai-Qur'an dan Hadîts, diilustrasikan oleh bait-bait *Matsnawî* atau *Dîwân* karya Rûmî dan diperkuat oleh puisi penulis sendiri. Karya-karya semacam itu menunjukkan bahwa bait-bait Rûmî tidak perlu dijelaskan melalui istilah dan gagasan Ibn 'Arabî; karya-karya Rûmî sudah mencukupi dirinya sendiri, khususnya ketika dilengkapi dengan praktek-praktek yang berjalan bersama karya-karya tersebut. Lebih-lebih, jika Rûmî benar-benar pengikut Ibn 'Arabî, orang akan mengharapkan para pengikut Ibn 'Arabî yang lain untuk mengutip puisinya dalam karya-karya mereka, karena itu secara lembut cocok untuk mengekpresikan berbagai ajaran mereka. Tapi, nyatanya, tak satu pun pengikut terdekat Ibn 'Arabî yang menulis dalam bahasa Persia dan mengutip bait Persia (yakni al-Qûnawî, 'Îrâqî, Farghânî, dan Jandî), pernah mengutip dari Rûmî. Hal ini

---

[5] Ibid., hal. 37 dan seterusnya.

menunjukkan bahwa dalam pandangan mereka, Rûmî tak berbagi perspektif dengan mereka.

Mengapa, kemudian, para komentator Rûmî mendesak agar menafsirkan gagasan-gagasannya dalam istilah pengajaran Ibn 'Arabî? Alasan paling besar adalah bahwa diskursus intelektual telah didominasi oleh mode ekspresi Ibn 'Arabî. Maka, untuk "menjelaskan" maksud pandangan Rûmî menerjemahkan idiom puitis dengan gambaran karakteristiknya dan istilah teknisnya ke dalam mode ekspresi yang lebih intelektual, lebih ditentukan oleh konsep dan istilah mazhab Ibn 'Arabî. Tak ada perselisihan yang mendasar antara dua mode spiritualitas tersebut, tapi untuk menerjemahkan satu bentuk ekspresi ke bentuk lainnya berarti sebuah kekaburan tertentu dan, khususnya, spontanitas bagi yang disebut pertama.

Fakta yang nyata adalah para komentator Rûmî mengacu pada ajaran Ibn 'Arabî, tidak berarti bahwa semua pengikut Rûmî mengerti maksudnya dalam istilah-istilah itu. Kebanyakan komentar ditulis persis oleh dan untuk para ilmuwan yang terlatih dalam ilmu pengetahuan keislaman, yakni, "para intelektual". Tapi kebanyakan murid di kebanyakan ordo Sufi, digambarkan bahwa mereka berasal dari berbagai tingkatan masyarakat Islami, yang telah puas dengan puisi itu sendiri tanpa merasakan kebutuhan akan "penjelasan".

Keindahan puisi ketika dibawakan atau dinyanyikan telah mencukupi bagi "komentar" atau kepuasan intelektual itu. Bahkan saat ini ketika ordo Sufi bertemu di tempat-tempat seperti Iran dan mendengarkan pembacaan Matsnawî, setiap *darwish* mengapresiasi keindahan puisi, yang memberi kepuasan intelektual dalam sebuah cara langsung, tapi sebagian tertarik pada penjelasan teknis landasan intelektual pemikiran Rûmî.

Akhirnya, mungkin masih perlu ditekankan bahwa tak ada bukti dalam karya-karya Rûmî tentang adanya pengaruh Ibn 'Arabî maupun al-Qûnawî. Bahkan Henry Corbin, pendukung harmoni yang masih ada antara dua mode spiritualitas di antara banyak teks yang telah dipelajarinya, tak pernah mengklaim adanya

pengaruh langsung, sebab tak ada satu pun terminologi atau diskusi yang asli milik Ibn 'Arabî ditemukan dalam karya-karya Rûmî.[]

Agama Cinta

Ketika Ibn 'Arabî bicara tentang "agama cinta" dalam puisinya yang terkenal dari *Tarjumân al-ashwâq*, ia mengulas nonspesifikasi atau "nonentifikasi" hati Manusia Sempurna, yang mengalami teofani Esensi Ilahi secara kontinu, teofani yang "tak pernah mengulang dirinya sendiri". Oleh karenanya, hatinya menjadi "sebuah wadah untuk tiap bentuk, padang rumput untuk rusa, beranda bagi pendeta Kristen". Sekali orang mengerti apa maksud ini dalam konteks pengajaran Ibn 'Arabî, tidak sepenuhnya salah bila dikatakan bahwa Rûmî mengulas hal yang sama ketika ia berkata, sebagai contoh, bahwa "intelek dibingungkan oleh Agama Cinta" (D 2610). Tapi untuk mempertimbangkan maksud istilah "agama cinta" sama seperti dalam dua contoh yang mengabaikan perbedaan mendasar tertentu dalam perspektif di antara dua mazhab tersebut. Karena itu, untuk cinta Rûmî, bersamaan dengan keindahan dan kesenangan yang diakibatkannya, ialah hati dan jiwa agama, tema sentral semua spiritualitas, sedangkan untuk Ibn 'Arabî, cinta adalah mode yang dimungkinkan tentang realisasi Kebenaran Tanpa Batas. Ketika membaca Rûmî, orang secara terus-menerus ditarik menuju pengalaman cinta sebagai kenyataan sentral di luar konseptualisasi yang mungkin; ketika membaca Ibn 'Arabî, orang tidak merasa bahwa Cinta adalah yang paling penting. Penekanan pada pengalaman dan pemahaman Realitas Puncak, tapi cinta tidak perlu secara primer berarti mencapainya, sementara gambaran teoretis atas Realitas dan sarana mencapai-Nya tetap menjadi perhatian utama.

Dengan tidak mengartikan apakah Rûmî mencoba menyelesaikannya, dalam cara temannya al-Qûnawî, sebuah sistem metafisika atau teologis, atau sebuah filosofi menyeluruh

dari keberadaan alam. Tujuannya adalah memberitahu keajaiban cinta dan untuk "membuka pintu bagi dunia yang tak kasat mata bagi para makhluk" (D 14324). Di atas segalanya, ia ingin mengobarkan api cinta dalam hati manusia: "Hal terburuk dari semua kematian adalah hidup tanpa cinta" (D 13297).

> Betapa lama percakapan ini, figur-figur ini bicara, metafora ini? Aku ingin membakar, membakar — mendekatkan dirimu sendiri ke kobaran itu.
> Kobarkan api cinta di dalam jiwamu dan bakarlah semua pikiran dan segala konsep! (M II 1762-63)

Kesan terbesar adalah pembaca menerima dari pelajaran atas karya-karya Rûmî sebagai keperluan dan urgensi hidup spiritual berikut dan mengabdikan diri sendiri kepada Rahmat Ilahi. Tapi hal itu tidaklah berarti tak ada "filsafat eksistensi" koheren yang mendasari karya-karyanya. Sebaliknya: persepsinya yang jelas tentang tempat manusia di alam semesta, membantu membuat pesannya begitu persuasif.

Rûmî tidak bersedia untuk mendiskusikan metafisika, teologi, kosmologi, antropologi, atau psikologi, tapi pandangannya atas semua ini menjadi jelas sementara ia menyanyikan pujian Cinta; di mata banyak komentator retrospektif diterima suatu pandangan dunia koberen, yang melandasi puisinya dan telah mencoba menjelaskannya dari perspektif mereka sendiri. Tapi dalam melakukannya mereka selalu melempar air pada api yang berkobar dari puisinya.

Doktrin Al-Qur'an tentang *tawhîd* menajamkan setiap kata Rûmî. Seperti dinyatakan Schimmel, "Tidak berlebihan dikatakan bahwa puisi Rûmî itu tak lain adalah sebuah upaya untuk berbicara tentang kebesaran Tuhan yang mengungkapkan dirinya sendiri dalam aspek-aspek hidup yang berbeda."[6]

---

[6] Schimmal, *Triumphal Sun*, hal. 225.

•esensi *tawhîd*: menunjukkan bahwa segalanya menyanyikan pujian bagi Yang Maha Esa, sebab semua keragaman akhirnya berkurang hingga tinggal Satu.

Pandangan dunia Rûmî yang telah dikemukakan secara detail di berbagai kesempatan;[7] di sini kita hanya mengulas sedikit karakteristik khususnya. Seperti Sufi lainnya, Rûmî melihat alam semesta sebagai teofani Nama-nama dan Sifat Ilahi, sementara bagi manusia atau Adam, "Tuhan mengajarkan Nama-nama itu'" (M I 1234), membawa Kepercayaan Tuhan, sebab dia dibuat dalam imaji-Nya. Sifat-sifat Ilahi dapat dibagi ke dalam dua kategori, Rahmat (*rahmat*) atau Kelembutan, dan Murka (*ghadab*) atau Keras, walau hanya Rahmat, yang intrinsik yang paling Esensi dari Tuhan, sebab "Rahmat-Ku melebihi Murka-Ku."

Sebagai teofani dari semua Nama dan Sifat, manusia mencakup baik Kelembutan maupun Kekerasan. Pada umumnya, para nabi dan orang suci memelihara keseimbangan yang sempurna antara kedua Sifat itu, tapi karena Kelembutan atau Rahmat didahulukan, ia mendominasi sifat-sifat yang lain. Sebaliknya, Murka Tuhan mendominasi orang-orang kafir. Dengan cara yang sama para malaikat adalah teofani dari Kelembutan dan Rahmat, sedangkan setan adalah teofani dari Kekerasaan dan Murka; secara mikrokosmik, akal (*'aql*) terkait dengan Kelembutan, sedangkan ego (*nafs*) perwujudan dari Kekerasan. Situasi manusia biasa, sebagaimana dipahami Rûmî, adalah agar memiliki keimanan pada Tuhan dan mempraktekkan agamanya, namun terjebak dalam pergumulan antara malaikat dan setan, akal dan ego, sebab itu belum jelas apakah Rahmat atau Murka yang akan menentukan tempat peristirahatan individual tertentu di dunia selanjutnya, yakni, apakah ia akan masuk surga atau neraka. "Orang suci menunggu untuk membawa orang-orang beriman ke dalam rumah mereka sendiri dan membuat

---

[7] Lihat W. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1983).

mereka seperti mereka sendiri, sementara setan juga menunggu untuk menyeret mereka jatuh ke dalam diri mereka sendiri ke tempat 'serendah-rendahnya' (Al-Qur'an; XCV: 5)."[8]

Drama kosmik, di tengah manusia berada, merupakan manifestasi Harta yang Tersembunyi: "Aku senang dikenal, maka Aku ciptakan makhluk." Cinta dan Rahmat yang mendasari dorongan kreatif membawa alam semesta kepada eksistensi dan menentukan akhirnya; Murka hanya memainkan peran subordinasi Rahmat. Karena itu Rûmî mempertahankan fungsi Iblîs dalam harmoni kosmik dan menunjukkan bahwa kejahatan itu perlu hadir pada penciptaan dunia; tapi tak pernah mengklaim bahwa Iblîs sama dengan Adam, neraka sama dengan surga, atau ego sama dengan akal, karena Rahmat dan Kelembutan tetap selamanya sebagai Sifat yang mendominasi.

Manusia memiliki keunikan dibandingkan makhluk lain, bisa memilih jalan mana yang ia ikuti dalam bentangan kemungkinan primordial yang dicakup oleh Harta Tersembunyi. Rûmî menyeru ke pengalaman setiap hari, memberi beberapa alasan yang paling masuk akal dalam literatur Islam untuk kebebasan kehendak dan tanggung jawab manusia. Lagi pula, keseluruhan dari karya-karyanya –untuk menyemangati teman-temannya untuk memasuki jalur spiritual– tak akan berarti tanpa kebebasan manusia. "Manusia dinaikkan di atas kuda pada 'Kami telah memuliakan anak Adam' (Quran XVII, 70): tongkat kebebasan berkehendak ada dalam tangan penilaiannya" (M III 3300).

Pandangan Rûmî tentang hubungan manusia dengan Tuhan, dibahas atau dijelaskan dalam pasasi-pasasi yang tak terhitung banyaknya dalam karya-karyanya; yang menyediakan sebuah doktrin menyeluruh dari sifat eksistensi. Dimensi kedua dari ajarannya ada hubungannya dengan jalur yang harus manusia ikuti untuk mencapai kesempurnaan spiritual dan mengaktualkan

---

[8]Lihat William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, NY: University of New York Press, 1983).

bentuk, sebagaimana dia semula diciptakan; di sini Rûmî menggambarkan sifat-sifat dan praktek –seperti shalat, puasa, dan zikir– dari perjuangan spiritual, yang "memotong kerongkongan sensualitas" (D 36120) dan "mengendarai kudanya sendiri dengan gembira menuju lautan darah" (D 18700). Kemudian dimensi besar ketiga dari karya-karya Rûmî menggambarkan dalam sebuah bentangan besar gambaran dan simbolisme macam-macam derajat pengembangan spiritual menuju ke keadaan, di mana manusia mungkin secara jujur berkata dengan al-Hallâj, "Akulah yang Nyata."

Sementara dikatakan bahwa Cinta tak dapat didefinisikan, Rûmî menggambarkan persamaan dan sifat-sifatnya dalam ribuan gambaran dan anekdot. Dalam mengikhtisarkan kata-katanya, orang mungkin berkata bahwa Cinta adalah sebuah kekuatan Ilahi yang membawa alam semesta menuju eksistensi, memotivasi aktivitas tiap makhluk, dan dalam jantung manusia untuk membangun penyatuan di tengah-tengah keberagaman. Puncaknya, Cinta adalah Tuhan sebagai Pencipta, Pemelihara, dan tujuan alam semesta; Satu Realitas yang mengungkap dirinya sendiri dalam bentuk yang tak terbatas.

Kedekatan dengan Cinta adalah keindahan atau kecantikan, yang dapat dicintai. Mungkin tak ada ordo Sufi yang menekankan keindahan dalam teori dan praktek, sebanyak yang dilakukan Mawlawiyyah. Tentu saja Sufi secara umum adalah pertama mengingat sabda Nabi, "Tuhan itu indah, dan Ia menyukai yang indah," tapi para pengikut Mawlawî telah secara khusus menggambarkan semua konsekuensi ajarannya bagi kehidupan spiritual. Dalam konteks ajaran Rûmî, "Tuhan itu indah" berarti bahwa "Tak ada yang indah kecuali Tuhan"; keindahan yang sebenarnya (*haqîqî*) hanya milik-Nya sendiri, sementara kecantikan yang lain adalah "turunan" atau "metaforis" (*majazî*).

> Cinta untuk Tuhan telah menerpa api dalam semak ruh,
> membakar semua kenyataan derivatif. (D 36080)

Segala hal yang dapat dicintai berasal dari bentuk realitas Ilahi Tercinta, realitas satu-satunya yang benar; inilah mungkin tema sentral dari *Ma'ârif* Bahâ' Walad. Sebuah pasasi ucapan Keindahan Tuhan sebagai berikut:
"Tuhan yang Maha Agung!" berarti ini: Ya, Tuhan, betapa murni dan suci seni-Mu! Untuk tiap baris waktu dan kecantikan mata hitam, keindahan semua jenis hewan, kesegaran dan kecemerlangan semua bunga, tumbuhan, air yang manis, dan angin yang berhembus, segala kesenangan, adalah titik di wajah Keindahan-Nya yang unik, debu dan sampah di jalan-Nya.[9]

Rûmî mengulang pesan ayahnya dalam banyak bait, walaupun desakkannya yang kami tarik dari konsekuensi untuk kehidupan spiritual, lebih jelas dan lebih meyakinkan. Jalan Cinta adalah untuk membedakan Tercinta Sejati dari kepalsuan, untuk membuang segala kepalsuan dan yang *fana* dengan pedang *syahâdah*–"tiada tuhan selain Allah"– dan untuk berpaling secara penuh kepada Satu yang Tercinta.

> Dengarlah! Bukalah jendela Yusuf, kemudian lihatlah pemandangan yang begitu indah!
> "Mencintai Tuhan" adalah membuka jendela itu, untuk Keindahan Teman menyinari dada.
> Lihatlah selalu ke wajah yang Tercinta! Ini berada dalam genggamanmu – dengarkan aku, kawan!
> Bukalah jalan ke kedalaman dirimu sendiri! Buang segala persepsi yang memikirkan "lainnya"! (M VI 3095 – 98).
> Pencinta membedakan bahwa hanya ada satu yang Tercinta; "lainnya" adalah penghalang di atas yang Nyata.
> Cinta adalah kobaran api yang, ketika berkobar, membakar segalanya kecuali yang Tercinta.
> Ia menggerakkan pedang "tiada tuhan" mengabdi "selain

[9] *Ma'arif*, ed. Furuzanfar (Teheran:Chapkhana-yi Majelis, 1969) hal 111-12.

pada Allah".... (M V 588-589)

Kesalahan orang-orang umum bukanlah pada cinta mereka atas benda di dunia ini, melainkan ketidakmampuan mereka untuk menyadari bahwa segala sesuatu di dunia ini ada tak lebih merupakan bayang-bayang dari yang Tercinta sebenarnya.

> Burung terbang tinggi, sementara bayang-bayangnya
> tetap di tanah, terbang seperti burung.
> Orang yang bodoh berburu bayang-bayang itu, berlari
> hingga letih.
> Tak tahu bahwa itu cuma refleksi dari burung di langit,
> tak sadar asal bayang-bayang itu. (M I 417-19)

Cinta yang tak sempurna, cinta untuk "selain Allah", perlahan-lahan mengecewakan si pencinta, sebab hanya Allahlah yang Nyata. Rahmat ini dapat melihat kebenaran dalam kehidupan saat ini dan melekatkan diri kita sendiri kepada Yang Esa Tercinta, di sini dan sekarang ini. Tapi kita tak akan menemukan Yang Tercinta dalam dunia sekeliling kita. Inilah pesan dari banyak anekdot dalam *Matsnawî*, seperti cerita terkenal Sufi yang bertempat di sebuah keheningan taman yang indah, hanya untuk menghentikan pergunjingan dan memberitahunya untuk melihat tanda-tanda Rahmat Allah dalam taman itu.

> Sufi menjawab, "Pertanda Rahmat ada dalam hati,
> O..., pencari diri! Di luar hanya ada tanda dari
> pertanda." (M IV 1362)

Hampir sama, Rûmî memulai sebuah ghazal sebagai berikut:

> Tanpa memikirkannya, aku sebutkan nama-nama mawar
> dan taman – yang kecantikan mawarnya datang dan
> hinggap di mulutku!
> "Akulah Sultan, Akulah Ruh dari semua taman mawar.
> Dalam wajah Kehadiran seperti Aku, apakah kamu pikir

begitu saja?
Engkaulah tamborin-Ku – jangan biarkan dirimu dipukul oleh sembarang orang! Kau adalah seruling-Ku – hati-hati, jangan mainkan nada-nada sembarang orang!" (D 2178-50)

Bagi musafir spiritual, tujuannya adalah membangun kembali hubungan manusia dengan Kelembutan, Cinta, dan Rahmat yang membawa manusia ke dalam eksistensi. Karena "dunia ini adalah rumah dari Kekerasan Tuhan" (M VI 1890), dia harus bergantung pada Kelembutan yang terkait ke dunia lain." Dalam istilah kosmologis, lawan antara dunia bawah dan dunia atas, atau eksistensi material dan spiritual, diekspresikan dalam pasangan badan dan ruh, bentuk dan makna, luar dan dalam, debu dan udara, buih dan samudera; umumnya, semua pasangan berhubungan dengan Kekerasan dan Kelembutan ("umumnya", karena Rûmî kadang-kadang mengambil hubungan lain dalam penjelasannya).

Hubungan kosmologis antara Kelembutan dan Kekerasan mewujudkan dirinya sendiri secara spiritual dan psikologis dalam kontras antara "penyatuan" (*wisâl*) dan "perpisahan" (*firâq*). Kedekatan pada Tuhan dan penyatuan dengan-Nya berasal dari Rahmat dan Kelembutan, sedangkan jarak dan keterpisahan dari-Nya merupakan akibat dari Murka. Kesempurnaan spiritual melibatkan sebuah harmoni antara dua Sifat, selalu didahului dengan Rahmat. Pada awalnya manusia terperangkap dalam "Rumah Kekerasan" dan mencari Kelembutan:

Rahmat-Nya lebih dulu daripada Murka-Nya. Jika kau ingin prioritas spiritual, pergilah, cari Sifat yang terdahulu. (M IV 3205)

Tapi akhirnya, ketika musafir mencapai keadaan suci, ia menggabungkan kedua Sifat itu dalam keseimbangan yang harmonis, karena ia telah mengaktualisasikan bentuk teomorfik

yang ia ciptakan. Maka Rûmî bicara tentang paduan yang sempurna pada jalan itu, syeikh ini berkata:

> Pada suatu masa gelombang Kelembutannya menjadi sayapmu, pada masa berikutnya api keangkaraannya membawamu pergi. (M IV 545)

Dalam proses mencapai kesempurnaan spiritual, pencinta akan menyeberangi sebuah jalan yang membawanya melalui pilihan pengalaman dari keterpisahan dan penyatuan, atau "kontraksi" (*qabd*) dan "ekspansi" (*bast*). Ghazal-ghazal Rûmî bicara tentang beragam derajat pengalaman ini dalam banyak gambaran, hal yang paling umum, yakni "cinta derivatif" (wajah yang cantik, rambut, ciuman), minum anggur (cangkir, mabuk, ketenangan), dan taman (bunga, musim semi, musim gugur).[10] Gambaran itu tidak dipilih secara acak; melainkan ia tumbuh secara "alami," sebab kemungkinan dan keterbatasan bahasa manusia dalam konteks peradaban keislaman, lebih khusus lagi, sebab pengalaman itu sendiri menganggap sebuah bentuk gambaran tertentu dalam konteks yang ada. Rûmî mendiskusikan sifat "imajinasi" (*khayâl*) dalam rincian yang banyak; inilah sebuah cuplikannya:

> Pertama adalah kecanduan, percintaan, masa muda, dan kesukaan; kemudian datanglah musim semi yang indah, dan mereka semua duduk bersama.
> Mereka tak punya bentuk dan kemudian diwujudkan dengan indah dalam bentuk – melihat segala imajinasi yang memiliki bentuk!
> Jantung adalah pintu masuk dari mata; Untuk segala yang mencapai jantung akan masuk ke mata dan menjadi sebuah bentuk. (D 21574-76)

---

[10] Lihat Chittick, *Sufi Path*, bagian III; juga Schimmel, *Triumphal Sun*, bagian II; dan "Sun Triumphal –Love Triumphant: Maulana Rumi and the Metaphors of Love," dalam karyanya *As Through a Viel: Mistical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982) hal. 83-133.

Banyak puisi Rûmî harus dimengerti sebagai sebuah upaya untuk memberi persepsi spiritual dan "imaginal" yang dapat dinalar kepada apa yang tak dirasakannya. Ayahnya sebelumnya telah mendedikasikan bagian yang bagus dari *Ma'ârif* pada tema yang sama. Sebagai contoh, kita baca di sini:

> Dalam arus tiap bagian cahaya mengalir seperti emas yang meleleh.... Segala pikiran dan seleraku menjadi nyata dari Tuhan dan semua memalingkan wajah kepada-Nya. Ia seperti seorang raja yang tampan duduk di tengah para pengantin muda; seorang menggigit punggungnya, lainnya menggigit bahunya, dan juga yang lain bersandar padanya. Atau [pikiranku saja] seperti anak-anak yang mengelilingi ayah muda mereka seperti mutiara dan bermain bersamanya; atau mereka seperti merpati dan pipit mengelilingi orang yang memberi makanan pada mereka dan mendarat di atasnya di mana mereka bisa. Seperti semua yang ada, seperti motes, mengelilingi Keindahan Tuhan, maka gagasan-gagasan dan pikiranku mengelilingi Tuhan.[11]

Pesan Rûmî adalah bahwa segala kesenangan dan semua kegembiraan ditemukan dalam Tuhan, dan bahwa Tuhan bisa ditemukan saat ini juga dalam hati. Ghazal berikut ini menggunakan gambaran serupa, mungkin lebih eksplisit dari yang lain:

> Pernahkah engkau mendengar tentang titah Kaisar?
> Segala keindahan hendak keluar dari selubung mereka.
> Ia berkata: "Tahun ini aku ingin gula harganya murah."
> Tahun yang ajaib! Hebat, hari yang penuh berkah! Kaisar yang Hebat! Hebat, keberuntungan yang tertawa!
> Kini dilarang duduk dalam rumah, karena Kaisar berjalan menuju lapangan.

---

[11] *Ma'arif*, 134-35.

> Datanglah bersama kami ke lapangan dan lihatlah hidangan yang menyenangkan, yang tampak dan tersembunyi.
> Meja-meja telah disusun, penuh berkah membentang: halva dan unggas panggang.
> Para pelayan berdiri seperti bulan sebelum purnama; pemusik memainkan nada-nada lebih manis daripada kehidupan.
> Tapi cinta untuk Sang Raja telah mengirimkan arwah (spirit) pemabuk dari saki dan meja.
> Engkau berkata, "Di mana ini bisa terjadi?" Aku jawab,"Di sini, di tempat di mana pikiran 'Di mana' itu muncul." (D 1903)

Tapi tak mudah untuk kembali pada diri sendiri dan membangun kontak dengan bagian paling dalam dari diri. Untuk melakukannya, orang harus mengikuti disiplin lain dari Nabi dan orang suci. Jalan Mawlawî ditancapkan erat pada *Syarî'ah* dan sunnah, memusatkan pengingatan (*dzikr*) yang Tercinta melalui berbagai dukungan luar-dalam, mulai dari shalat dan puasa hingga musik dan dansa. Disiplin adalah sentral, karena tanpa praktek keagamaan orang tak akan pernah bisa meninggalkan batas dan keterbatasan individualitasnya dan masuk ke dalam Kehadiran Ilahi: "Karena kau bukan seorang nabi, maka masuklah ke Jalan ini!" (M II 3453).

Jarak kita dari Tuhan lebih dekat daripada keberadaan diri kita sendiri, kesalahan kita adalah bahwa kita entah bagaimana 'merasa' tak tergantung pada-Nya. Ego menghalangai kita dalam memandang ruh (spirit) dan yang ada di luar itu; seperti Iblîs, kita hanya melihat sisi luar suatu benda. Kita harus mengaktualisasikan cahaya batin malaikati yang dikenal sebagai Intelek, yang dengan setiap sifatnya adalah "pencari Tuhan" (M III 3195). Lalu ego, yakni berasal dari Setan (M III 3197, 4053), dapat diatasi. Pada saat yang sama, kita perlu menghindari perhitungan rasa dari "akal parsial" (*'aql-i juz'î*), yang masih dihalangi oleh awan ego, dan mengabaikan diri kita sendiri untuk

Cinta abadi. Pada tingkatan paling akhir dari Jalan itu, "segala sesuatu selain Tuhan" – bahkan Akal Universal itu sendiri, karena itu juga kenyataan yang diciptakan – harus ditinggalkan.

Dalam konteks psikologi spiritual Rûmî, kehidupan ego adalah kematian ruh; penyatuan dengan dunia bawah adalah perpisahan dari Tuhan. Rasa sakit dan sakit hati berasal dari kepalsuan diri kita dan jarak kita dari Diri. Untuk menghindari Murka dan mencapai Rahmat yang merupakan sumber segalanya, kita harus lari dari ego dan tetap dalam hati. Rasa sakit dan penderitaan, kemudian, adalah kaitan yang perlu bagi kehidupan ego. Mereka tak dapat diatasi pada tingkat eksistensi ini, tapi harus ditransformasikan secara batin menjadi kesenangan yang berada di pusat hati. Nyatanya, rasa sakit yang sesungguhnya hanya bisa diketahui oleh para nabi dan orang suci, karena mereka sendiri diberikan visi atas banyak hal seperti mereka dalam diri sendiri. Sebagaimana dinyatakan Rûmî, hingga seekor burung telah minum air yang segar, ia tak akan menyadari bahwa ia hidup di atas air laut; hingga musafir merasakan penyatuan, ia tak akan pernah mengerti bahwa ia tetap dalam sakit hati yang abadi dari perpisahan. "Siapapun yang lebih sadar memiliki rasa sakit yang lebih besar" (M 1629). Oleh karenanya juga, kemalangan terbesar yang diderita seorang insan terjadi ketika ia tak merasakan sakitnya perpisahan:

> Siapa yang tak merasa sakit adalah penjahat, sebab tanpa sakit akan berkata, "Akulah Tuhan." (M II 2521)
> Selama kita tak punya rasa sakit, tak akan memperjuangkan kesehatan; selama kita tak memiliki cinta, kita tak akan mencari yang Tercinta.
> Di mana ada rasa sakit, pengobatan akan datang; di mana ada kemiskinan, kemakmuran akan ikut....
> Luangkan sedikit waktu mencari air dan peroleh kehausan! Maka air akan mengalir dari atas dan bawah. (M III 3210, 12)

Untuk mendapatkan haus dan rasa sakit, kita harus menyadari

ketidaksempurnaan dan kekurangan kita sendiri –atau, malah, ketiadaan penuh kita sebelum Realitas Tunggal. Ajaran sentral Rûmî, seperti Sufi-sufi lainnya, begini: "Hapuskan diri dari tengah, hingga engkau dapat menggenggam diri dalam pelukan-mu!" (D 12280). Kedirian kita adalah kosong dan palsu, namun kita masih terikat padanya. Sekali ia telah hampa dan punah melalui disiplin Jalan dan api cinta dan hasrat, tak ada yang tersisa kecuali Tuhan. Sebagaimana Rûmî ekspresikan, menggunakan kata-kata dalam syahâdah:

Setelah "tiada tuhan", apa lagi yang tersisa?
Tersisa "selain Allah", sisanya hilang. Hebat,
Mantap, cinta idola yang membara! (M V 589-90)

Kedirian, selanjutnya adalah perpisahan, kehampaan diri adalah penyatuan dan kesempurnaan manusia. Sebuah ghazal memangil para pencari atas realisasi ini:

Ketika bersuka ria, mintalah anggur pada pemusik!
Datanglah baik-baik, mintalah lagu buluh perindu!
Jadilah pengendara kerajaan di atas kuda kegembiraan, orang yang beruntung! Tunggaṇglah kuda yang sakit hati dengan kegembiraan!
O, kau yang duduk sendiri, hilangkan akal, kesadaran, dan pandangan dengan anggur murni dari Piala Yang Maha Esa!
Genggamlah sebuah mata air baru dengan taman-taman dan padang rumput ratusan warna—abaikan dingin, kekeringan, dan kekurangan di bulan Desember!
Ketika engkau melihat mayat-mayat tanpa kepala berbaris-baris, engkau akan ingkar, wahai para pencinta, jika kau menangis dan menjerit!
Kau harus mencari Idola China di China—pikiran macam apa yang menyuruhmu pergi ke Rayy?
Pada Puing-puing Kehidupan dalam samâ' telinga ruh, abaikan pengulangan abjad seperti anak-anak!
Isilah cangkir tengkorakmu dengan anggur abadi yang

> belum dicampur—dari sake Tuhan, gulunglah permadani akal dan kehati-hatian!
> Wahai para pencinta, keluarlah dari sifat-sifat kedirian — hilangkan dirimu sendiri dalam visi Keindahan Tuhan yang Maha Hidup!
> Bersama dengan Syams al-Dîn, tuanku raja, raja Tabrîz, korbankan ruhmu! Untuk sake ini, abdikan dirimu sendiri pada Tuhan! (D 747)

Rûmî dan para pengikutnya yang telah meyakini ajarannya mengajarkan kita bahwa Cinta, Rahmat, dan Kelembutan Tuhan menembus alam dan menentukan nasib kita. Alam semesta pada dasarnya baik dan indah, walaupun ego-sentris membuat kita tak bisa melihat ini. Rahmat Tuhan tersembunyi di balik selubung tiap perwujudan Murka, menarik kita kepada keagungan puncak. Tapi itu tetap bagi kita untuk membuka diri kita sendiri kepada "Sifat terdahulu", hingga kita tetap selamanya terhalang. Tugas kita sebagai manusia adalah kembali kepada Rahmat dari mana kita berasal dan oleh karenanya menyatukan semua keragaman ke dalam Kesatuan dan untuk melihat semua fenomena sebagai penghalang Wajah yang Tercinta. Bicara kepada para orang suci yang merupakan para pemandu manusia pada jalan ini, Rûmî bernyanyi:

> Dekatkan dirimu pada kami, tidak untuk lepas dari kesadaran! Jangan jadi keledai—mengapa kamu mengendus pada ekor tiap keledai betina?
> Awal dan akhirmu adalah Cinta yang abadi—jangan jadi seorang pelacur, mengambil suami yang berbeda tiap malam.
> Tambatkan hatimu pada Hasrat dari mana ia tak pernah bisa dilepaskan. Manusia singa, jangan buat hatimu jadi anjing tiap jalur.
> Ketika dalam rasa sakit, carilah penawar — arahkan mata dan hatimu kepada Sang Penawar, jangan pada yang lainnya.
> Janganlah seperti unta yang berlari ke setiap semak

berduri—tinggalkan selain taman, mata air, rerumputan, dan arus air.
Berilah perhatian! Kaisar telah menyiapkan hidangan raja. Atas nama Tuhan, jangan lanjutkan rasa laparmu dalam tempat sampah ini!
Pangeran kita yang bermain polo telah datang ke lapangan—buatlah hati dan jiwamu sebuah bola sebelum kuda-Nya!
Basuhlah wajahmu hingga bersih—jangan salahkan cermin! Murnikan emasmu—jangan salahkan timbangan!
Bagilah bibirmu hanya pada-Nya yang memberimu bibir, berlarilah hanya pada-Nya yang memberimu kaki!
Ketahuilah bahwa wajah dan rambut dari kecantikan ini adalah palsu—jangan menyebutnya "wajah laksana bulan, sehalus sutera"!
Pipi, mata, dan bibir dipinjamkan untuk menutupi bumi—jangan ingin sekali dan senang melihat orang buta.
Keindahan Cinta berteriak , "*Samâ'* akan ada selamanya"—berteriaklah dan berdansalah hanya dalam mengejar keindahan itu!
Jangan hembuskan lagi kata-kata, puisi, atau hembuskan mereka pelan-pelan di bawah bibirmu.
Bicara adalah penghalang—buatlah satu saja, jangan bikin seratus penghalang! (D 1992). [*]

Daftar Pustaka

A. Seyyed Hossein Nasr

Al-Farabi, *Kitab al-huruf* (*The Book of Letters*) M. Mahdi (ed.) Beirut: Dar El-Machreq, 1969.

Al-Taffazani, A., *Ibn Sabiin wa falsafatuhu 'l-sufiyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1973.

Anawati, G.C., "Kalam" dalam edisi baru *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987.

Arberry, A.J., *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art Arab Love*, London: Luzac, 1953).

Avicenna, *La Metaphyysique du Syifa,'* vol. 2, terj. G.C. Anawati, Paris: J. Vrin, 1985.

Bergh, S. van den, *Averroes's Tahafut al-tahafut* ("The Incoherence of the Incoherence") 2 vol., Oxford: Oxford University Press, 1954.

Burckhardt, T., *Moorist Culture in Spain*, ter., A. Jaffe, London: Allen & Unwin, 1972.

Canteins, Jean, "The Hidden Sciences in Islam" dalam S.H. Nasr (ed.), *World Spirituality*, vol. 20, 1991.

Chittick, W., "Baba Afzal al-Din Kasani, *Encyclopedia Iranica*, 3.

———, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1989.

Corbin, H., *Les Motifs zoroastriens dans la philosphie de Sohrawardi*, vol. 3, Tehran: Societe d' Iranologie, 1946.

———, "La confession extatigue de Mir Damad, " dalam *Melanges Massignon*, Damascus: Institute Francais de Damas, 1956.

———, *Avicenna and the Visionary Recital*, terj. W. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

———, dengan S.H. Nars dan O. Yahya, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gillimard, 1964.

———, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today," *Studies in Comperative Religion* 2, Winter, 1968.

———, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

———, *En Islam iranien*, 4 vol. Paris: Gillimard, 1971-72.

———, *L'Archange empourpree*, Paris: Fayard, 1976.

———, *L'Alchimie comne art hieratique*, P. Lory (ed.), Paris: Edition L'Henne, 1986.

———, *Le Livre des penetrations metaphysiques*, Paris: Verdier, 1988.

Davidson, A., "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," Viator: *Medieval and Renaissance Studies 3*, 1972.

Dayyani, G., *Syu'a'-i andisyah wa syuhud-i falsafa-yi Suhrawardi*, Tehran: Intisyarat-I hikmat, 1364 A.H. solar.

Douglas, E., dan Yoder, The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, Leiden: Brill, 1978.

Dunlop, D.M., "Ibn Bajjah's Tadhbiru'l-Mutawwahid (Rule of the Solitary), "Journal of the Royal Asiatic Society 40, 1945.

Ess, J. van, "Mu'tazilah" dalam *Encyclopedia of Religion*, 10: 220-29.

———, *Die Erkenntniss Lehre des 'Adudaddin al-Ici*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.

Frank, R., *The Metaphyisics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-'Allaf*, Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institu in Het Nabije Oosten, 1966.

———, *Being and their Attributes*, Albany: State University of New York Press, 1978.

Gardet L., dan G.C. *Anawati, Intoduction a la theologie musulmane* vol. 1, Paris: J. Vrin, 1970.

Gimaret, D., *La Doctrine d'al-Asy'ari, Paris*: Les Editions du Cerf, 1990.

Goichon, A.M., "L 'Unite de la pensee aviceniennce," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences 20-21*, 1952.

Hawi, S.S., *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqsan*, Leiden: Brill, 1974.

Hernandes, M. Cruz, *Historia del pensamiento et el mundo islamico*, 2 vol. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

Horten, M., *Die Phisolophischen Ansuchten von Razi und Tusi*, Bonn: Hanstein, 1910.

———, *Die Philosophischen systeme der spekulativen Theologen in Islam*, Bonn: F. Cohen, 1912.

———, *Das philosophischen System van Syirazi, 1640+*, Strassburg: K.J. Trubner, 1913.

Hourani, G., *Averroes, On the harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac, 1961.

———, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, London: Oxford University Press, 1971.

Hye M Abdul, "Asy'arism" (terj.) dalam M.M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.

Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac, 1908.

Izutsu, T., *The Fundamental Structure of Sabziwari's Metaphysics*, Tehran: Mc. Gill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1968.

———, *The Metaphysics of Sabziwari*, Delmar, NY: Caravan Books, 1977.

Klein, W.C., *The Elucidation of Islam's Foundation*, New Haven: American oriental Society, 1940.

Kramer, J.L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle*, Leiden: Brill, 1986.

Kraus, P., *Jabir ibn Hayyan*, Paris: Les Belles Letters, 1986.

Labor, E., "Ibn Sab'in de Murcia y su 'Budd al-'Arif," *Revista al-Andalus*, 9/2, 1944.

Lahijani, Mulla Muhammad Ja'far, *Syarh risalat al-masya'ir*, Masyhad: Masyhad University Press, 1964.

Leeman, O., *Averroes and His Philosophy*, London: Oxford University Press, 1988.

Lorry, P., *Alchemie et mystique en terre d'Islam*, Paris: Verdier, 1989.

Macdonald, D.B., *Development of Muslim Theology: Yurisprudence of Constitutional Theory*, New York: Charles Scribner's Sons, 1926.

Medelung, W., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London: Variorum Reprents, 1985.

————, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being," dalam *Isma'ili Contribution to Islamic Culture*, S.H. Nasr (ed.), Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

Mc Carty, R.J., *The Theology of Asy'ari*, Beirut: Impremerie Catholique, 1953.

Minovi, M., dan Y. Mahdavi, *Musannafat*, 2 vol., Tehran: Tehran University Press, 1952-58.

Morris, J., (terj.), *Wisdom of the Throne*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Muhaqhegh, M. dan T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabzivari*, Delimar, N.Y: Caravan Books, 1977.

Mutahhari, M., *Fundamentals of Islamic Thought*, terj. R. Compbell, Berkeley: Mizan Press, 1985.

Nader, A., *Le Systeme philosophyque des mu'tazila*, Beirut: Editions Les Letters Orientales, 1956.

Nanji, A., "Isma'ilism" dalam S.H. Nasr (ed.), *World Spirituality* 19, New York: Crossroad, 1987.

Nasr, S.H., *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity during the past Two Decades*, Salt Lake City: Middle East Centre, University of Utah, 1972.

————, "Fakhr al-Din al-Razi," dalam M.M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy 1*: 642-56.

————, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam," *Studia*

Islamica 36 (1973) 57-80.
————, *Three Muslim Sages*, Delmar NY: Caravan Books, 1975.
————, "Qubt al-Din Syirazi," dalam C. Gillespie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Charles Scribner's Sons, 1976.
————, (ed.), *Melanges Offerts a Henry Corbin*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy and Tehran University, 1977.
————, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Syirazi*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
————, *L'Herne Henry Corbin*, Paris: Edition de l'Herne, 1981.
————, *Islamic Life and Thought*, Albany: State University of New York Press, 1981.
————, "Afdal al-Din Kasyani and The Philosophical World of Khwajah Nasir al-Din Tusi," dalam M.E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany: State University of New York Press, 1983.
————, "Why was al-Farabi called the Second Theacher?" terj. M. Amin Razavi, *Islamic Culture* 59/4, 1985, 357-64.
————, "Spiritual Movement, Philosophy and Theology in the Safavid Period," dalam P. Jackson dan L. Lockhart (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. 1, Cambridge: University Press, 1986.
————, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1987.
————, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1964, London: Thames & Hudson, 1987.
————, "Wujud and Mahiyyah in Islamic Philosophy," *International Philosophy Quarterly* 29, 1989.
Netton, I.R., *Muslim Neoplatonists*: An Introduction to the Thought of the Brethern of Purity, London: Allen and Unwin, 1982.
Palacios, M. Asin, *El cordobes Aben hazam: Primar historiador*

de las ideas religiosas, Madrid: Imprentas de Estanislao Maestre, 1924.
————, *Abenhazam Cordoba y su historia cretica de las ideas religiosas* 6 vol. Madrid: Ediciones Turner, 1984.
————, *El regimen del solitario*, Madrid dan Granada: Imprentas de la Escuela de Estudios Arabes de Granada y Fransisco Roman Camacho, 1946.
————, *Ibn Massara y su escuela: Origenes de la filosofia hispano musulmana*, Madrid: Imprenta Iberica, 1914.
Pines, S., *Beitrage zur Islameschen Atomenlehre*, Berlin: A. Heine, 1936.
Qumsya'i, Mahdi Ilahi, *Hikmat-i ilahi khass wa 'amm*, Tehran: Mu'assasa-yi matbu'at-i islami, 1345 A.H. solar.
Rahman, F., *The Theosophy of Mulla Sadra*, Albany: State University of New York Press, 1976.
Renan, E., *Averroes et l'averroesme*, Paris: Michel Levy Freres, 1861.
Ronconi, P. Fillippani, (ed.), *Ummu'l-Kitab*, Naples: Instituto Universitario Orientale, 1966.
Sadra, Mulla, *Si asl*, Tehran: Tehran University Press, 1961.
————, *al-Syawahid al-rububiyyah*, Masyhad: Masyhad University Press, 1967.
Sadr, Muhammad Baqr, *Our Philosophy*, terj. S. Inati, London: Muhammad Trust, 1987.
Schuon, F., *Christianity/Islam: Essay on Esoteric Ecumenism*, terj. G. Polit, Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1981.
Sya'rani, Abu'l-Hasan, *Kasyf al-murad fi syarh tajrid al-I'yiqad*, terj. Tehran: Kitab furusyi-yi islamiyyah, 1351 A.H. solar.
Syayegan, D., *Hindouisme et soufisme*, Paris: La Difference, 1979.
Suhrawardi, *Opera Metaphysics et Mystica*, vol. 1, ed. H. Corbin, Tehran and Paris: A. Maisonneuve, 1976.
————, *Le Livre de la sagesse orientale*, terj. H. Corbin, ed. C. Jambet, Paris: Verider, 1986.
Sweetman, J. Windrow, *Islam and Christian Theology*, 2 vol.,

London: Lutterworth, 1945.
Tabataba'i Allamah, *Syi'ite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1975.
Thackson, W., *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, London: Octagon Press, 1982.
Tufayl, Ibn, *Hayy ibn Yaqsan*, terj. L.E. Goodman, Los Angelos: University of California Press, 1983.
Walzer, R., "Islamic Philosophy," terj. Dalam R. Radhakrishnan (ed.), *The History of Philosophy, Eastern and Western*, London: Allen & Unwin, 1953, 2:132.
Watt, W. Montgomory, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
Wolsfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

B. William Chittick

Addas, C., *Ibn 'Arabi*, Paris: Gillimard, 1989.
'Arabi, Ibn, *Al-Futuhat al-makkiyah*, Beirut: Dar Sadir, tt.
________, *Fihrist al-mu'allafat*, ed. A.E. Affifi, "The Works of Ibn 'Arabi," *Revue de la Faculte de Letters de l'Universite d'Alexandrie*, 8, 1954.
Austin, R.W.J., *Sufis of Andalusia*, London: Allen & Unwin, 1971.
Chittick, W., "Sultan Burhan al-Din's Sufi Correspondence," *Wiener Zeischrif fur die Kunde des Morgenlandes* 73, 1981.
________, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, Albany NY: State University of New York Press, 1983.
Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints*, Paris: Gillimard, 1986.

Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
Humai, J. (ed.), *Walad namah*, Teheran: Iqbal, 1937.
Jami, Nuruddin, *Nafahat al-uns*, ed. M. Tawhidipur, Teheran: Sa'di, 1957.

Jandi, al-, *Syarh Fusus al-hikam*.
__________, *Nafhat al-ruh*.
Kasyani, al-, *Syarh manazil al-sa'irin*, Teheran: Ibrahim Larijani, 1315.
Muwahhid, M.'A. (ed.), *Maqalat-i Syams-i Tabrizi*, Teheran: Danishgah-i San'ati-yi Aryamihr, 2036/1977.
Nasr, S.H., *Three Muslims Sages*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
Palacios, M. Asin, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, terj. E.H. Douglas dan H.W. Yoden, Leiden: Brill, 1978.
Profitlich, M., *Die Terminologie Ibn 'Arabis im "Kitab wasa'il a-sa'il" des Ibn Saudakin* (Freiburg im Breisgau: Klaus Scharz Verlag, 1973.
Qunawi, al-, *al-Nafahat*, Teheran: Syeikh Ahmad Syirazi, 1316/1898-99.
__________, *al-Fukuk*.
__________, *Maratib al-taqwa*, Istanbul MSS Sehid Ali Pasya 1340/3, Carullah 1001/3, Feyzullah 2163.
Rumi, J., *Fihi ma fihi*, (ed.) B. Furuzanfar, Teheran: Amir Kabir, 1969.
Schimmel, A., *The Triumphal Sun*, London: Fine Books, 1978.

Indeks